Philosophie

Alois Emanuel Biedermann Wilhelm Schuppe und Johannes Rehmke

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn

Von

Friedrich Schneider

aus Bonn

1939

Druck: Köllen-Verlag, Bonn

Berichterstatter:

Professor Dr. Rothacker

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Dem Andenken
meiner lieben Mutter
und
meinem Vater

Inhalts-Verzeichnis

Einleitung . . . . . 7—9

I. Alois Emanuel Biedermann 9
Uebersicht über seine Schriften . . . . 9—13
a) Der Ausgangspunkt . . . . . 13—14
b) Die Analyse des Bewußtseins . . . . 14—16
c) Das Problem der Erkenntnis . . . . . 16—34
1. Prüfung der Erkenntnistheorie Kants 16—18
2. Biedermanns Erkenntnistheorie . . . 18—34
d) Die Ontologie und Metaphysik . . . . 35—40
e) Rückblick und Vorblick 40

II. Wilhelm Schuppe 40
Uebersicht über seine Schriften . . . . . 40—41
a) Die bisherige erkenntnistheoretische Problem-Stellung und -Lösung . . . . 41—48
b) Die Erkenntnistheorie Schuppes . . . 48—72
c) Die Analyse des Gegebenen . . . . . 72—84
d) Rückblick und Vorblick 84

III. Johannes Rehmke 85
Uebersicht über seine Schriften . . . . . 85—89
1. Die Periode von 1880—1899 . . . . . 89—154
a) Die Erkenntnistheorie und Ontologie 89—123

*) bedeutet: siehe Anmerkung Nr.

α) Die Prüfung der bisherigen Erkenntnistheorie . . . . . 90—97
β) Rehmkes Erkenntnistheorie . . . 97—114
γ) Die Ontologie . . . . . 114—123
b) Die Psychologie . . . . . 123—150
c) Die Logik . . . . . 150—154
2. Die Periode von 1910—1917 . . . . . 154—172
a) Die Willensfreiheit . . . . . 154—155
b) Die Grundwissenschaft . . . . . 155—172
3. Die Periode von 1918—1929 . . . . . 172—182
a) Die Wissenslehre . . . . . 173—176
b) Die Lehre von den Gedanken und Urteilen . . . . . 177—182

Schluß . . . . . 183—184

Literatur-Verzeichnis

Zu **Biedermann:**

Th. Moosherr: Biedermann nach seiner allgemeinen philosophischen Stellung. Diss. Jena.
O. Pfister: Genesis der Religionspsychologie Biedermanns. Diss.
Th. Odenwald: Biedermann in der neuen Theologie, 1924.
U. Fleisch: Metaphysik von Lipsius und Biedermann. Diss.
(Diese letzten drei Schriften behandeln ausschließlich die Religionsphilosophie Biedermanns.)
K. Rub: Erkenntnistheorie von Lipsius, Biedermann, Ritschl, Vortrag, 1893.

Zu **Schuppe:**
R. Zocher: Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik, 1932.
D. Michaltschew: Philosophische Studien, 1910.

Zu **Rehmke:**
S. Hochfeld: J. R., philosophische Reihe, Bd. 76.
A. Werner: Beiträge zur Philosophie der Gegenwart, philosophische Reihe, Bd. 18.
J. Heyde: Grundwissenschaftliche Philosophie, A. N. u. G., Nr. 548
Zeitschrift: „Grundwissenschaft", 1921 ff. (nur im Sinne Rehmkes.)

Sonst benutzte Literatur:
Clauberg-Dubislaw: Philosophisches Wörterbuch, 1923.
R. Eisler: Einführung in die Erkenntnistheorie.
K. J. Grau: Grundriß der Logik, 1929.
J. Hessen: Erkenntnistheorie (Bonner Leitfäden 2).
O. Külpe: Die Realisierung I, 1912.
A. Messer: Einführung in die Erkenntnistheorie.
A. Messer: Der kritische Realismus, 1923.
A. Müller: Einleitung in die Philosophie (Bonner Leitfäden 1).
P. Natorp: Philosophie, 1910.
H. Rickert: Gegenstand der Erkenntnis, 1915.
E. Rothacker: Schichten der Persönlichkeit, 1938.
J. Volkelt: Gewißheit und Wahrheit, 1918.

Nachtrag:
Cl. Kreibig: Sinne des Menschen, A. N. u. G., Nr. 27.
J. Kradolfer: A. E. Biedermann, Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, 1885.

Aloys Emanuel Biedermann, Wilhelm Schuppe und Johannes Rehmke.

Die Aufgabe der folgenden Arbeit ist, die Philosophen Biedermann, Schuppe und Rehmke sowohl in ihrer Eigenständigkeit als auch in ihrem Zusammenhang zu erfassen. Das eigentliche Ziel ist dabei, die Philosophie Rehmkes nicht nur einem größeren historischen Zusammenhang einzuordnen, sondern ihre Wurzeln in den Systemen Schuppes und Biedermanns bloßzulegen und ihr Werden zu verfolgen. Als das systematische Problem wird sich uns dabei herausstellen: Ist Monismus des Gegebenen möglich? Die Philosophie Rehmkes nimmt zweifellos eine Sonderstellung innerhalb der neueren Philosophie ein. Von den einen wird sie laut gepriesen, von den anderen wird sie totgeschwiegen oder abgelehnt. Die Schüler Rehmkes rücken sein Werk von aller Entwicklung der philosophischen Ideen weit ab und betrachten es als das Werk, das allem Dichten des menschlichen Geistes, welches seinen Niederschlag in der Geschichte der Philosophie gefunden hat, ein Ende bereitet hat (siehe: S. Hochfeld, J. R. S. 22 ff). Die Schreiber der Geschichte der Philosophie, die Rehmke überhaupt erwähnen, sehen ihn andererseits einseitig von Wilhelm Schuppe her und rechnen ihn zu den Immanenzphilosophen. So etwa Österreich (in Überwegs „Grundrisse", 12. Aufl. 1923, Bd. 4, S. 540 fg), Drews (Sammlung Göschen, Geschichte der Philosophie Bd. 8, S. 83 fg), Frischeisen Köhler (in Dessoirs' „Lehrbuch der Philosophie", p I, S. 575 fg), Messer (in „Philosophie der Gegenwart", 1934, S. 48). Zu diesem Urteil hat wohl beigetragen, daß die Erkenntnistheorie des Theologen Biedermann, des Lehrers Rehmkes, fast vollständig unbekannt geblieben ist. Gerade aber von Biedermanns philosophischem System, wie es sich skizzenhaft niedergelegt findet in „Christliche Dogmatik" p. I,

S. 51—171, fällt — wie ich hoffe zeigen zu können — nicht nur helles Licht auf die ersten philosophischen Leistungen Rehmkes, sondern auch auf seine Philosophie in ausgereifter Gestalt. Was das Verhältnis Rehmkes zu Schuppe betrifft, so wird von den Schülern Rehmkes jeglicher Zusammenhang mit Schuppe abgeleugnet (s. Hochfeld, S. 24; Zeitschrift „Grundwissenschaft", 1919, S. 57 ff u. a. a. O.), indem sie die Immanenzphilosophie Schuppes stets als materialistische Bewußtseins-Inhaltstheorie interpretieren. Es wird sich zeigen, daß dies eine Verzeichnung der Immanenzphilosophie ist, ja, daß Rehmke gerade die Ablehnung der Inhaltstheorie von dem Immanenzphilosophen Schuppe hat, so daß mit dieser Ablehnung noch nichts über das beiderseitige Verhältnis ausgemacht ist. Die Philosophen aber, die eine Abhängigkeit Rehmkes von Schuppe annehmen, haben jedoch nicht den Versuch gemacht, diese behauptete Abhängigkeit genauer darzulegen und zu beweisen. Insonderheit fehlt jede Untersuchung über das Verhältnis Rehmkes zu Schuppe bis zur „Grundwissenschaft", 1910. So dürfte also unser Thema gerechtfertigt sein, das gerade Rehmkes philosophische Arbeit vor der „Grundwissenschaft" berücksichtigen wird und durch Herausstellung der Position Biedermanns einer einseitigen Sicht Rehmkes von Schuppe her wehren will.

Der äußere Zusammenhang Rehmkes mit Biedermann und Schuppe ist folgender: Rehmke, geboren 1848 in Elmshorn (Holstein), studierte in den Jahren 1867—1871 Theologie in Kiel und Zürich und legte 1871 die „theologische Amtsprüfung in Kiel" ab. Er schreibt über diese Zeit: „Während meines Universitätsstudiums hatte ich außer dem theologischen Fachstudium noch besonders dem Studium der Philosophie mich hingegeben, wozu mich in erster Linie der Züricher Theologe A. E. Biedermann, mein väterlicher Freund, anregte". (Selbstdarstellung, S. 1). Seine 1. philosophische Schrift „Die Welt als Wahrnehmung und Begriff", 1880, widmete er Biedermann als „seinem verehrten Lehrer und väterlichen Freunde". 1884, nach Biedermanns plötzlichem Tode, gibt Rehmke alsdann den 2. Band seiner Dogmatik heraus (s. Vorwort, S. III/IV). So ist es verständlich, daß „Rehmke mit größter Hochach-

tung und Verehrung bis zu seinen letzten Lebensjahren von Biedermann gesprochen hat" (Brief von J. E. Heyde an Verf.). Schon diese Angaben berechtigen zur Frage nach dem Verhältnis der Philosophie Rehmkes zu der Biedermanns. Hat auch Rehmke seine philosophischen Anschauungen vor Biedermann in einem Buche öffentlich niedergelegt („Die Welt als Wahrnehmung und Begriff" erschien 1880, Biedermanns Dogmatik, p I 1884), so dürfte doch die Priorität bei gleichen Gedanken bei Biedermann als dem „Lehrer" liegen und die Abhängigkeit auf seiten Rehmkes zu suchen sein. Beachten wir dazu die sich immer wiederholende Versicherung Biedermanns, daß sein philosophischer „Standpunkt" sich immer gleich geblieben ist (z. B. Dogmatik I, Vorwort, S. XI), so ist es mehr als eine Hypothese, wenn wir Biedermanns Erkenntnistheorie vor Rehmkes Philosophie rücken, obwohl letzterer zuerst seine Anschauungen veröffentlichte. Auch hier kommt dem „Lehrer" und nicht dem Schüler der Vorrang zu. —

Schuppe vermutete in Rehmke als Verfasser der „Welt als Wahrnehmung und Begriff" einen „Geistesverwandten" und ließ ihn durch Althoff nach Greifswald rufen. Dort wirkten beide Männer lange Zeit zusammen und Rehmke widmete seine Psychologie, 1. Aufl., Wilhelm Schuppe. Auf Schuppe zu sprechen kommt er nur in der Logik (1918). In der „Zeitschrift für immanente Philosophie" veröffentlichte er 1897 die beiden Aufsätze: „Die Bewußtseinsfrage in der Psychologie" und „Zur Lehre vom Gemüt". Schuppes Schriften kannte er sehr gut, besonders die „Erkenntnistheoretische Logik", 1878. Wenn hier Gleichheit der philosophischen Positionen sich ergeben sollte, so ist ohne weiteres Schuppe die Priorität zuzuerkennen. — Wir behandeln zuerst Biedermann als den ältesten der drei Philosophen, obwohl er erst 1884 seine Erkenntnistheorie der Oeffentlichkeit übergab.

I. Aloys Emanuel Biedermann.

Biedermann ist von Haus aus Theologe. Geboren 1819 zu Bendlikon, war er von 1843—1850 Pfarrer in Mönchenstein und wurde 1880 als Professor der Theologie nach Zü-

rich berufen. Seine Schriften bis zur 2. Auflage der „Christlichen Dogmatik" 1884 behandeln ausschließlich theologische Fragen, ohne über seine philolosophische Stellung als solche Aufschluß zu geben. Allgemein sah man in ihm einen verspäteten Hegelianer (s. Dogmatik I, Vorwort, S. VIII). Im folgenden ist stets die 2. Auflage der Dogmatik zitiert). Seine Arbeiten bis 1884 sind, ohne Aufsätze und Vorträge (siehe: Kradolfer, B., Ausgew. Vorträge und Aufsätze, 1885), folgende:

1842: „Ueber die Persönlichkeit Gottes" (in den „theologischen Jahrbüchern" von Zeller, 1842, Heft 2). Biedermann setzt sich auseinander mit D. Fr. Strauß und dessen Rezensenten Rosenkranz, der die Persönlichkeit Gottes der Kritik Straußens gegenüber zu retten suchte. Biedermann gibt Strauß Recht und will zeigen, „daß Persönlichkeit die natürliche Individualität zur notwendigen Voraussetzung habe, Gott also, dem absoluten Geiste Persönlichkeit beilegen, ihn vorstellungsmäßig verendlichen heiße" (Kradolfer, S. 397). An der Persönlichkeit haftet als einer Andern gegenüberstehenden Einheit eben stets das Merkmal der Endlichkeit und Beschränktheit. Mit dieser Kritik ist aber nach Biedermann noch nicht alles gesagt. Nach Abstreifung des Vorstellungsmäßigen gilt es den Wahrheitskern der christlichen Gottesidee herauszustellen, der in dem Gedanken des „absoluten Geistes" liegt. Diesen absoluten Geist sich als äußerlich von der Welt getrennt vorstellen, heißt ihn wieder verendlichen. Er ist als ihr einheitlicher Grund zu denken, ohne mit ihr selbst identisch zu sein, was den Unterschied zum Pantheismus ausmacht. Grund der Welt ist nicht Weltsubstanz. Diese Arbeit, die geradezu von Hegelschen Ausdrücken strotzt („absolute Idee", „absoluter Geist", „Werden der absoluten Idee"), wird zur Signalisierung Biedermanns als eines Hegelianers hauptsächlich beigetragen haben. Dieses Urteil konnte auch nicht abgeschwächt werden durch die

1844 erscheinende „Frei Theologie oder Philosophie und Christentum in Streit und Frieden".

Die Schrift ist eine Auseinandersetzung mit Feuerbachs illusionistischer Religionsphilosophie. Ursprünglich sollte sie heißen: „Der Philosoph in der Kirche". So wird

denn auch in ihr gehandelt von dem Verhältnis der Philosophie zur Religion. Angaben aber, die einen selbständigen philosophischen Standpunkt erkennen ließen, sind kaum vorhanden. Sagte Feuerbach, der Mensch verhalte sich in der Religion zu seinem eigenen Wesen als zu einem anderen, höheren Wesen, von dem er alles Gute erwartet, so gibt Biedermann den Satz zu, daß ein Verhältnis zu seinem eigenen Wesen stattfindet; er faßt aber dieses „eigne Wesen" als Objekt der religiösen Beziehung nicht als „das sinnlich natürliche Wesen des einzelnen Ich", sondern als das „schöpferisch allgemeine Wesen" des Menschen, das sein „Wesensgrund" und zugleich „schöpferischer Grund der Natur" ist. Darin weiß er sich als Schüler Hegels. Durch diese verschiedene Fassung des Wesens des Menschen sieht er bei Feuerbach Naturalismus, bei sich Idealismus. Der Unterschied von Religion und Philosophie liegt nun nicht in dem Objekt, sondern in dem auf das Objekt sich beziehenden Subjekt. In der Religion tritt das individuelle Ich als gegenständliches, fühlendes und wollendes Bewußtsein in Beziehung zu seinem Wesensgrund, in der Philosophie ist aber nicht das individuelle Ich tätig, sondern das Identische der individuellen geistigen Iche, nämlich das Denken. Dieses Denken hat es zu tun mit „dem Allgemeinen, dem Gedanken, dem Inneren, Ideellen der gesamten Welt", so daß also sich „das Ich in der Philosophie als Allgemeines zum Allgemeinen verhält" (Fr. Th. S-S-19/20). Im Ich als sich beziehendem liegt also das Unterscheidende von Religion und Philosophie, während im Beziehungspunkt Uebereinstimmung herrscht. Die späteren Ausführungen der Dogmatik, p I, S. 51 über Religion und Metaphysik decken sich hiermit. Da das individuelle Ich sich in der Religion auf etwas bezieht, alles das aber „praktisch" zu nennen ist, was auf Konkretes Bezug hat, so ist die Religion „praktisches Selbstbewußtsein des Absoluten" (Fr. Th. S. 40). Durch diese Schrift kam Biedermann in den Verdacht, die Religion illusionistisch wie Feuerbach zu interpretieren. Dabei gibt Biedermann selbst deutlich zu verstehen, daß er sich nur an das Wort hält: „Wesen des Menschen" als Objekt der Religion, ihm aber einen neuen Inhalt verleiht, In der

Dogmatik 1. und 2. Aufl. ist dieser Ausdruck auch bereits für das Objekt der Religion fallen gelassen und als Bezeichnung dient „das Absolute" oder „Gott". Die Ausdrücke wechseln so, stets faßt aber Biedermann Gott als „schöpferischen Grund der Natur" (Fr. Th.), „Realgrund" (Dogmatik I, § 11), d. h. also als Seinsgrund der Welt und des Menschen, nicht als Erkenntnisgrund. Bei der Analyse des philosophischen Systems Biedermanns wird sich zeigen, daß diese Biedermann von Anfang an feststehende Fassung Gottes als „Realgrundes" seiner Erkenntnistheorie das realistische Gepräge gab. Der Gottesbegriff des Theologen Biedermann fordert den Realismus auch in der Erkenntnistheorie. So sind auch die theologischen Arbeiten vor 1884 bedeutsam für seine Philosophie, obschon sie keine eigentliche Philosophie geben. Der Zusammenhang von Philosophie und Weltanschauung (im weitesten Sinne) wird hier sichtbar.

1869 erscheint die 1. Auflage der „Christlichen Dogmatik", ohne den später in der 2. Auflage beigefügten philosophischen erkenntnistheoretischen Teil. Biedermann sagt darüber (Dogmatik, I, Vorw., S. IX und X): „Ich hatte es unterlassen, den metaphysischen Standpunkt, von dem aus ich die Aufgabe einer wissenschaftlichen Dogmatik durchzuführen unternahm, im prinzipiellen Teile des Buches selbst erst erkenntnistheoretisch zu begründen. Ich hatte dies unterlassen, nicht weil ich mein Erkenntnisprinzip als ein sonst schon in der Geschichte der Philosophie bekanntes voraussetzen durfte, sondern weil ich des guten Glaubens lebte, wenn ich es nur in einem Guß und Wurf konsequent an dem ganzen Stoffe durchführe, so werde jeder selbständig denkende Leser dasselbe schon richtig verstehen und daher auch meine Ergebnisse wenigstens richtig in meinem Sinne auffassen". Auch hatte er den „Hegelschen Sprachgebrauch beibehalten" (ib). So wurde sein „Standpunkt einfach mit der Hegelschen Spekulation identifiziert". Gegen diese Identifizierung hätte jedoch schon die Bemerkung Biedermanns mißtrauisch machen müssen, daß er „eingegangen" sei in die „Kritik der Hegelschen Philosophie" und in die von der Kritik begründete „Weiterentwicklung" (Vorwort, S. VIII).

1882 führte Biedermann eine große religionsphilosophische Auseinandersetzung mit E. v. Hartmann in der „Protestantischen Kirchenzeitung". Hier entwickelte er zum ersten Male in gedrängter Kürze seinen philosophischen Standpunkt, der aber nicht abweicht von dem in Dogmatik I, S. 51—171 dargelegten System, so daß wir uns einzig an dieses Werk halten.

a) Der Ausgangspunkt.

Biedermann erstrebt die „Möglichkeit einer wirklichen Erkenntnis religiöser Wahrheiten" (D = Dogmatik I, S. 51), oder „Christliche Dogmatik" als „strenge Wissenschaft" (D. Vorw., S. XII). Davon ist unabtrennbar die „erkenntnistheoretische Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft" (D., S. 51), da eben — wie schon die „Freie Theologie" lehrte — Religion und Metaphysik dasselbe Objekt haben. Die Voraussetzung einer wissenschaftlichen Theologie ist also die die „Leistungsfähigkeit" (D., S. 57) der Metaphysik prüfende Erkenntnistheorie, die sich „auf die psychologische Analyse des Bewußtseinsprozesses zu gründen" hat (D., S. 56) und grundsätzlich „das Bewußtsein und seinen Inhalt rein so nehmen (muß), wie er uns tatsächlich gegeben ist", ein Grundsatz, der wohl von allen Philosophen erstrebt wird. Gibt Biedermann seiner Erkenntnistheorie von vornherein den Namen „reiner Realismus", so bedeutet dieser Name nur den eben angeführten „Grundsatz des Verfahrens", hat also vorläufig nur „methodologische, nicht metaphysische Bedeutung." —

Die Erkenntnistheorie Biedermanns zerfällt in 3 Teile. Im 1. Teile (§§ 9—20) will Biedermann rein deskriptiv den Inhalt des Bewußtseienden angeben, ohne, wie er öfters versichert, der ontologischen Fassung als metaphysischem Problem vorgreifen zu wollen. Im 2. Teile (§§ 21—49) will er dann psychologisch die „Stufen des Bewußtseinsprozesses" fixieren, „mit spezieller Rücksicht auf den Beitrag einer jeden zur Erkenntnis, d. h. zum Wissen des objektiv Seienden mit seinem Grunde" (D., S. 104) Der 3. Teil, die Metaphysik, wirft hiernach die Frage nach dem einheitlichen Grunde der Welt als ontologische auf, was vor-

aussetzt, daß die Erkenntnistheorie das Bewußtseiende als identisch mit dem objektiv-, real-Seiendem erwiesen hat, anderenfalls die Frage nach dem Realgrunde der Welt sinnlos wäre, da uns das Reale nicht zuhanden, nicht gegeben wäre. Jeder Dualismus von Seins- und Erkenntniswelt würde der Metaphysik tödlich werden, desgleichen aber auch der „subjektive Idealismus" und Neukantianismus, welche keinen Realgrund kennen, sondern nur einen Erkenntnisgrund. Der Zielpunkt der Philosophie Biedermanns ist also eine ontologische Metaphysik, womit die Dringlichkeit einer monistisch-realistischen (hier nicht methodologisch gemeint) Erkenntnistheorie gesetzt ist. Biedermann ist überzeugt, daß er sich in einem „Grundgegensatz" gegen seine philosophischen Vorgänger befindet (Kradolfer, S. 414; s. auch D., Vorw., S. IX fg), daß sein Standpunkt trotz des Hegelschen Sprachgebrauchs ein neuer, selbständiger ist. Dieses Bewußtsein, etwas entscheidend Neues zu sagen, daß die alten Problemlösungen abgetan sind, finden wir bei unseren drei Philosophen, am stärksten bei Rehmke, der jede Anknüpfung vermeiden will.

b) Die Analyse des Bewußtseins.

Das Bewußtsein ist also ganz und gar so zu nehmen, wie es uns unmittelbar gegeben ist. Was ist nun der Bewußtseinsinhalt? „Zweierlei Sein" ist uns stets gegeben, „materielles und immaterielles, sinnliches und übersinnliches" oder „sinnliches und geistiges, dingliches und ideelles Sein" (D., § 15). Dieses zweierlei Sein ist, „existentiell ungetrennt, keins von beiden als Subsistenz für sich gegeben, immer nur beides zusammen, consubsistentiell, aber innerhalb dieser subsistentiellen Einheit in reinem Seins (= Essenz) Gegensatz zueinander". Ueber „die ontologische Fassung" ist mit dieser rein phaenomenolisch gemeinten Deskription noch nichts ausgemacht (D., S. 79).

Dieses zweierlei Sein findet sich an „allem" Bewußtseienden, es ist also niemals nur materielles beziehungsweise ideelles Sein gegeben, sondern stets beides zusammen in subsistentieller Einheit. S. 87 drückt er es so aus:

Es ist „keines als eine Existenz für sich ohne das Andere dem Bewußtsein gegeben". Subsistenz bedeutet ihm dabei existierende Substanz. Substanz gebraucht er aber nicht „von vornherein im absoluten Sinne", sondern bezeichnet damit irgendein „real Seiendes", er gebraucht das Wort also „im relativen Sinne". Beachten wir noch, daß stets materielles und ideelles Sein consubsistentiell gegeben sind, so fällt die Aehnlichkeit der Biedermannschen Analyse des Bewußtseinsinhaltes mit Spinozas Ontologie ins Auge. Beiden Denkern sind materielles und immaterielles Sein stets zusammen gegeben. Was Spinoza „Attribut" der Substanz nennt, nennt Biedermann „Seinsweise", „Essenz", was dagegen Spinoza „modus" nennt, kann Biedermann als „Substanz" bezeichnen. Hier deutet sich bereits eine pluralistische Fassung des Seienden an gegenüber der abstrakt singularen Spinozas. Das ontologische Problem der Fassung des Seienden, nicht nur des Bewußtseienden, taucht schon ständig in diesem rein phaenomenologisch deskriptiv sein wollenden Teile auf. Die Philosophen haben entweder das subsistentielle Zusammensein, oder den Essenzgegensatz des materiellen und immateriellen Seins übersehen. Wird das Zusammensein beider Essenzen als ein Coexistieren aufgefaßt, d. h. faßt man die beiden stets gegebenen Essenzen als für sich bestehende Substanzen (in Biedermanns Sinn), so gelangt man auf den Abweg einer „konkret dualistischen Metaphysik"; die „ontologisch konkret dualistische Auffassung der Welt" muß zu einer „konkret dualistischen Antwort" der metaphysischen Frage führen (D., S. 86/87), Typus einer solchen Ontologie ist Cartesius. Wird dagegen innerhalb der existentiellen Einheit der Essenzgegensatz verwischt, das eine Glied in das andere resorbiert, so haben wir die „Wurzel einer abstrakt monistischen Metaphysik" (D., S. 86), deren Antwort auf die Frage nach dem Grunde der Welt nur idealistisch oder materialistisch ausfallen kann. Der Irrtum dieser 3 Positionen besteht darin, daß das Bewußtseinsgegebene nicht als solches hingenommen wird. Biedermann glaubt durch seine Deskription des Bewußtseinsinhaltes die Wahrheitsmomente sowohl des Dualismus als des Materialismus und Idealismus gewahrt zu haben, indem er dem Materialismus

darin recht gibt, daß materielles Dasein als zeitlich-räumliches Dasein nicht in idelles resorbiert werden kann, dem Idealismus darin, daß geistiges Sein nie als „Funktion" (oder dergleichen) materiellen Seins angesehen werden kann, dem Dualismus darin, daß der Essenzgegensatz ein stetig bleibender ist.

Biedermann sieht sich durch seine Analyse des Bewußtseinsinhaltes vor das „P r o b l e m einer konkret (nicht abstrakt), monistischen (nicht dualistischen) Metaphysik" gestellt (D., S. 86). Wie verhalten sich nun Bewußtseiendes und Realseiendes? Dies ist

c) D a s P r o b l e m d e r E r k e n n t n i s.

1. P r ü f u n g d e r E r k e n n t n i s t h e o r i e K a n t s u n d d e r d e s s u b j e k t i v e n I d e a l i s m u s.

Die diesbezüglichen Auseinandersetzungen Biedermanns finden sich bereits im 1. Teile. Von vornherein gesteht er, „auch auf die Gefahr hin, als antediluvianischer Philosoph taxiert zu werden" (D., S. 67), nicht gewillt zu sein, seinen Kopf in die Schlinge des subjektiven Idealismus zu stecken, um ihn dann „früher oder später . . doch so oder so" wieder herauszuziehen. Durch eine „falsche, abstrakt dualistische Voraussetzung über das Verhältnis von Stoff und Form unseres Bewußtseins" gerät die Erkenntnistheorie auf die falsche Bahn. Indem Kant die Empfindung von außen gegeben sein läßt, die sie fassende Form aber in unser Inneres verlegt, hat er die beiden Konstituentien unseres Bewußtseins „an 2 existentiell getrennten Orten" untergebracht (D., S. 61). Dieser erkenntnis-theoretische Dualismus führt notwendig zur Postulierung zweier Welten, der subjektiv kategorial bestimmten Erfahrungswelt und der uns ewig verschlossenen Welt der Dinge an sich. So zieht der erkenntnistheoretische Dualismus den ontologischen Dualismus nach sich. Das aus dem erkenntnistheoretischen Dualismus resultierende Ding an sich ist aber ein „metaphysisches x", auf das man ohne das anfangs vorausgesetzte physische Ding, das dann im Laufe der Untersuchung vom Subjekt verschlungen wurde, nicht

gekommen wäre. Bei dieser Trennung und Verteilung von Stoff und Form handelt es sich nach Biedermann um nichts als ein „Dogma" (D., S. 67). Ist auch manches der Wahrnehmung „durch die Beschaffenheit des Subjekts und seiner Wahrnehmungsorgane bedingt", so ist damit doch noch nicht die Hineinverlegung der Formen der Wahrnehmung in das Subjekt gerechtfertigt, welche den Inhalt des Bewußtseins zu unserem subjektiven Produkt macht. Eine tragende Säule für diese Fiktion von der Wahrnehmungswelt als unserem Produkt ist die Verörtlichung und Verräumlichung der Seele, zu welcher die Verwirrung in Benutzung des Wortes „Empfindung" und die Kontamination von Wahrnehmung und Vorstellung führt. Empfindung bedeutet einmal einen physiologisch-materiellen Vorgang im Centralorgan, dann aber auch ein psychisches Phaenomen, nämlich das zuständliche Bewußtsein. Durch Verquickung dieser beiden mit ein und demselben Worte bezeichneten Gegebenheiten, kommt man dazu, das Bewußtseinssubjekt als ein „i m Leibe nur wohnendes, übersinnliches Ens" anzusehen, das „am Sitze der physiologischen Empfindung, im Zentralorgan, mitsamt seinem Bewußtseinsstoffe festgenagelt ist" (D., S. 112). Da nun die Wahrnehmungswelt doch außer mir und keineswegs als in mir seiend erscheint, so ergibt sich aus der Festnagelung des Bewußtseins an das Gehirn die sogenannte „Projektionstheorie". Subsumiert man nun noch die Wahrnehmung unter die Vorstellung, die im Ich befindlich angesehen wird, so vervollständigt sich die Fiktion des subjektiven Idealismus dahin, daß am Ende nicht nur die Form, sondern auch der Inhalt dem Ich vindiciert ist. Um nun aus diesem „Tollhause" des Illusionismus herauszukommen, gibt man vielleicht den Bewußtseinsinhalt als Bewußtseins b i l d einer bewußtseinstranscendenten Objektivität aus, womit man also auf den ontologischen Dualismus zurückkommt. Aber die Kluft zwischen diesen beiden postulierten Welten ist so groß, daß von keinem Bild geredet werden darf, höchstens von einem „heterogenen Zeichen der Bewußtseinstranscendenten Wirklichkeit" (D., S. 115). Die zugrundeliegende Vorstellung vom Bewußtsein als einem „im Gehirn sitzenden Minaturmenschen" (D., S. 113) führt zu dieser Entgegen-

setzung von „Objekt und Inhalt unseres Bewußtseins" und so zu 2 Welten (D., S. 140), die doch nie einander angepaßt werden können. Geht man vom Gegebenen aus, ohne es „widernatürlich auseinandergerenkt" zu haben, so braucht man das „Tollhaus" des Illusionismus oder subjektiven Idealismus gar nicht erst zu betreten, um dann doch schnell einen Ausgang wieder zu finden. Jede Erkenntnistheorie hat also nach Biedermann zu meiden:

1. Verörtlichung der Seele im Leibe,
2. das Auseinanderreißen von Form und Inhalt des Gegebenen,
3. Scheidung und Entgegensetzung von Inhalt und Objekt des Bewußtseins, damit Teilung des einen Seins in zwei Welten.

Bezeichnet Biedermann das Bewußtseinsgegebene mit dem Worte „Inhalt", so darf hieraus keine Verörtlichung des Bewußtseins herausgelassen werden bei dem Manne, der gerade die Festnagelung des Subjektes an das Gehirn als Quelle schiefer Erkenntnistheorien erkannt hat (s. I c 1). Indem er von dem Bewußtseinsgegebenen als Inhalt spricht, setzt er damit nicht eine Kluft zwischen immanenten Bewußtseinsgegenständen und transcendenten Dingen an sich, die voneinander „geschieden" sind.

In Teil II wird sich ergeben, daß diese Argumentationen bei Rehmke fast wörtlich wiederkehren, so daß wir bei Biedermann mit die Rüstkammer suchen müssen, aus der sich Rehmke die Waffen zum Kampfe gegen die Zeitphilosophie, gegen Inhalt- und Bildtheorie holte.

2. Biedermanns Erkenntnistheorie.

Wir stellen die Erkenntnistheorie Biedermanns nach ihrer positiven Seite hin so dar, daß sowohl die Uebereinstimmung als auch das Unterscheidende in Bezug auf Rehmke leicht sichtbar wird. Dargestellt ist seine Erkenntnistheorie in den §§ 14, 21—49. Das Ergebnis der Analyse des Bewußtseininhaltes: stetiges Zusammengegebensein von Materiellem und Ideellem — setzt Biedermann stets voraus, was manche Merkwürdigkeiten seiner Theorie erklärt.

Jede Erkenntnistheorie hat 3 Faktoren bei Beginn ihres Unternehmens unbedingt vorauszusetzen, abgesehen davon, ob vielleicht am Ende der Untersuchung ein Faktor in den anderen resorbiert und als selbständiger verschwunden ist. Diese 3 Faktoren sind: 1. Das Objekt für ein es besitzen könnendes Subjekt (ontologisches Moment); 2. der Prozeß, der das Objekt zur Inhaltsbestimmtheit des Subjekts erhebt (psychologisches Moment); 3. die Form, in der das Objekt durch den Prozeß Bewußtseinsgegebenheit ist (logisches Moment). Die bereits von Biedermann abgewiesene subjektiv-idealistische Erkenntnistheorie läßt das Objekt von dem Prozeß und der Form des Subjekts verschlingen, d. h. das Ontologische wird resorbiert in das Psychologische resp. Logische. Der genuine Kantianismus reißt dagegen das Ontologische vollständig los vom Psychologischen und Logischen.

Zunächst sieht Biedermann ab von dem psychologischen Prozeß des Entstehens des Bewußtseins und fixiert „rein logisch" die Tatsache des Wissens. Bewußtsein, Wissen ist danach nichts anderes als eine Beziehung zwischen einem Subjekt als Bewußtsein Habendem und einem Objekt als Gewußtem. Diese Bezeichnung wird zunächst ungenau als „reale" (D., S. 72) bezeichnet; bald aber wird sie als „rein ideell reale" erläutert (D., S. 72). Hier stoßen wir auf eine Schwierigkeit im Verständnis der Erkenntnistheorie, ja überhaupt der Philosophie Biedermanns: er gebraucht die Ausdrücke in verschiedener Bedeutung. In der Ontologie werden wir die Zweideutigkeit des Wortes „ideell" beachten, in der Erkenntnistheorie schillert das Wort „real". Wie nichtssagend die Bezeichnung der Wissensbeziehung als „realer" auf S. 72 ist, erhellt daraus, daß sie auf S. 73 als „rein ideelle" bestimmt wird, ohne daß „real" in die Bestimmung mitaufgenommen wird. S. 75 bezeichnet er diese Beziehung wieder als „reale" und läßt die Bezeichnung „ideell" weg (Ende von Absatz 3). Die Bestimmung der Bewußtseinsbeziehung als „reale" muß aber dahin führen, sie als eine „Seinsbeziehung", als eine „existientielle" zu fassen (s. D., S. 81, Abschnitt g). Gerade dies will Biedermann aber bei der Bewußtseinsbeziehung ausgeschlossen wissen. Das Wissen ist ein rein „logisches Verhältnis",

kein existentielles (D., S. 74). In der rein logischen Fassung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses liegt für Biedermann — und später auch für Rehmke — die Möglichkeit der numerischen Identität von Bewußtseinsinhalt und -Objekt, von logischem und ontologischem Moment, ohne daß das Ontologische vom Subjekte abhängig wird. Unterschiebt man aber dem logischen Verhältnis von Subjekt Objekt ein existentielles, so hat man die Objektwelt, die vorläufig nur logisches Korrelat des Subjektes ist, in ein solches Abhängigkeitsverhältnis zum Subjekt gebracht, daß ihre E x i s t e n z (nicht nur ihr Gewußtsein) mit am Subjekt hängt, d. h. daß sie nur noch durch letzteres existieren kann. Wir stehen dann in der Nähe des subjektiven Idealismus. Unsere Bewußtseinswelt ist durch uns und damit auch in uns vorhanden. Ontologie hat zur Grundlage die Psychologie.

Ob Biedermann selbst diese wichtige Unterscheidung zwischen Wissen als logischem resp. existentiellem Verhältnis festgehalten hat, ergibt sich im Laufe der Untersuchung. Die Bezeichnung der Wissensbeziehung als „realer" konnte ihn leicht veranlassen, das Wissen doch in eine Seinsbeziehung aufgehen zu lassen, womit der naive Realismus, den Biedermann unbewußt anstrebt, unmöglich wird.

Da Wissen ein logisches Verhältnis ist, wird „das Sein des Objektes für sich dadurch, daß es Bewußtseinsinhalt des Subjektes wird, objektiv gar nicht berührt, ist in diesem nicht mit seinem eigenen Sein enthalten, sein „An sich" bleibt für sich nach wie vor was es ist, ob es Bewußtseinsinhalt sei oder nicht". (D., S. 76). Ohne daß das Sein des Objekts in das Sein des Subjekts übergeht, ist es im Wissen auf rein ideelle Weise „im Subjekt" (D., S. 72). „Irgendwie dinglichen Inhalt" des Subjektes gibt es nicht. Wäre Bewußtsein eine existentielle Beziehung, so würde sich nicht nur das Wissensjubjekt verändern, indem es jetzt a, dann b weiß, sondern auch das Objekt erführe Veränderung, denn: „J e d e reale Seinsbeziehung zwischen 2 Realen ist eine g e g e n s e i t i g e gleichartige Relation oder Seinsbestimmung, eine Korrelation, in der jedes b e s t i m m e n d und b e s t i m m t w e r d e n d, als Subjekt und Objekt beteiligt ist" (D., S. 76). Die Voraussetzungsgegebenheit könnte so nie identisch sein mit der

Ergebnisgegebenheit im Wissen, was den Monismus des Gegebenen aufhebt. So führt nach Biedermann nicht nur die „Introjektion" zur „Variierung des natürlichen Weltbegriffs" (nach Ausdrücken von Avenarius), sondern neben sie tritt als Motiv zur Variierung die Bestimmung des Bewußtseins als existentielle Beziehung, die stets („nur") eine gegenseitige ist. Logische Spähre (als Produkt der gegenseitigen Seinsbeziehung) und ontologische Spähre können nicht mehr dasselbe sein. Biedermann erkennt hier richtig, daß jegliche Spontaneität des Subjektes einen erkenntnis-theoretischen Dualismus setzt, (falls man das Gegebene nicht ganz funktionell auflösen will). Wissen als logisches Verhältnis nach Ausschaltung aller Inhalts- und Bildtheorie (s. I c 1) soll die unmittelbare Erfassung des „objektiv real Seienden" selbst ermöglichen. Die Frage, ob nach Beseitigung des Geschiedenseins von Seele und Objekt, nach Ausschaltung des Wissens als Seinsbeziehung der Dualismus nicht d o c h wiederkehren kann, da Wahrnehmung stets Seelisches bleibt, hat Biedermann sich nicht vorgelegt.

Das rein logische Wissensverhältnis von Subjekt und Objekt, bekommt einen psychologischen Unterbau in den §§ 21—49. § 14 sagte schon, daß die logisch idelle Beziehung von Subjekt-Objekt trotz des fundamentalen Unterschiedes von jeder gegenseitigen realen Seinsbeziehung eine solche als Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzt. „Die ideelle Subjektivierung des Objekts zum Bewußtseinsinhalte" (D., S. 104) bedarf der gegenseitigen realen Seinsbeziehung. Die Beantwortung der bereits aufgeworfenen Frage, ob Biedermann existentielle und logische (Wissens-) Beziehung selbst stets auseinander gehalten hat, ergibt sich aus seiner Wahrnehmungstheorie, denn W a h r n e h m e n ist ihm das primäre W i s s e n von Objekten.

Da Wahrnehmen, Vorstellen eine Seinsbeziehung zwischen Subjekt und Objekt voraussetzen, so ist zu fragen, wie das Subjekt überhaupt zum Objekt, das ja n u r als Bewußtseins i n h a l t idell ist, sonst aber essentiell vom Subjekte verschieden ist, kommt. Kann eine Seinsbeziehung zwischen essentiell verschiedenen Größen stattfinden? Die „Brücke" (D., S. 77, 108), die das zum-Objekt-

kommen des Subjekts ermöglicht, ist die subsistentielle Einheit von Seele und Leiblichkeit. Wären Seele und Leib „zwei getrennte Existenzen", so wäre das Kommen der einen zur anderen unmöglich. Als „individuelle Subsistenz" bilden sie „jene notwendige B r ü c k e einer realen Seinsbeziehung f ü r die M ö g l i c h k e i t der Bewußtseinsbeziehung" (D., S. 77). Aber auch an allem objektiv-Gegebenen finden sich ja Materielles und Ideelles in Subsistenzeinheit. Steht nun „Gleiches nur mit Gleichem in Seinsbeziehung" so ergibt sich für die der Wissensbeziehung vorgeordnete Seinsbeziehung: „sinnliche Objektivität nur mit dem sinnlichen, ideelle Objektivität nur mit dem geistigen Moment am Subjekt, am Ich. Allein weil sinnliches und geistiges Sein nicht zweierlei in ihrem Zusammensein nur koexistierende Existenzen sind, sondern uns nur als die beiden konstituierenden Momente alles subsistentiellen Seins sowohl am Subjekt als an allem Objekt nur gegeben sind, darum kann sinnlich Existierendes doch Objekt des Bewußtseins für das doch ideelle Bewußtseinssubjekt sein, und umgekehrt ein rein ideelles Sein Bewußtseinsobjekt für das Subjekt, das doch selbst eine (auch) sinnliche Existenz hat" (D., S. 109). Die stetige Parallelität von materiellem und ideellem Sein ermöglicht also die gegenseitige Seinsbeziehung zwischen Subjekt und Objekt. Der Unterbau der logischen Wissensbeziehung ist damit gesichert und letztere hängt nicht in der Luft.

Auf Grund dieser Seinsbeziehung durchläuft der Bewußtseinsprozeß psychologisch drei Stadien: Wahrnehmen, Vorstellen, Denken. Die Psychologie hat zu untersuchen den „Prozeß, d u r c h den ein mögliches Objekt Bewußtseinsinhalt wird" (D., § 21).

D a s W a h r n e h m e n:

Vorstellen und Denken basieren nach Biedermann schlechthin auf dem Wahrnehmen und bringen dem Bewußtsein über das Wahrnehmen hinaus k e i n e n neuen Stoff. Die Wahrnehmungen werden durch Vorstellen und Denken nur zusammengefaßt, geordnet, das in ihnen Enthaltene wird in das helle Licht des Bewußtseins gerückt.

Somit liegt für Biedermann alles daran, das Wahrnehmen als sichere Erkenntnisquelle von objektiv Seiendem darzustellen, demgegenüber Kritik und Skepsis verfehlt sind. Habe ich im Wahrnehmen das objektiv-real-Seiende zuhanden, so habe ich es auch ohne weiteres im Vorstellen und Denken. Der Schluß auf den Realgrund des Realen ist möglich.

Die Definition des Wahrnehmens lautet: „Wahrnehmen ist der Bewußtseinsprozeß als Innewerden von objektiv Seiendem" (D., S 106). Im äußeren Wahrnehmen wird materiell-Seiendes bewußt; im inneren Wahrnehmen wird ideell Seiendes bewußt. Dieses ideelle Sein sind einerseits die Vorgänge des eigenen Seelenlebens, andererseits alles ideelle Sein in der Welt (D., S. 119). Bei näherer Analyse der Biedermannschen Erklärung des Wahrnehmens ergeben sich jedoch Schwierigkeiten für ein unmittelbares „Innewerden", Gegebensein des objektiv Seienden, die damit aber die Metaphysik als Wissenschaft vom Realgrund in Frage stellen.

Wir sahen bereits, daß Biedermann der Bewußtseinsbeziehung eine gegenseitige Seinsbeziehung substituiert und wir wiesen bereits auf die Schwierigkeiten hin, welche eine Kontamination beider Beziehungen für Biedermann mit sich bringen muß. Das Wahrnehmen als primäres Wissen vom realen Objekt wird nun einerseits von dieser Seinsbeziehung abgehoben (* 1), als durch sie veranlaßt angesehen, aber nicht mit ihr identisch (1. Theorie), andererseits aber mit der Seinsbeziehung in eins gesetzt (2. Theorie), so daß also das Wissen vom Objekt im Wahrnehmen „Produkt" zweier Faktoren ist, die einander „gegenseitig" bestimmen. Diese 2. Theorie führt konsequent zu einem kritischen Realismus, den Biedermann aber nicht durchführt, da die Metaphysik auf ein unmittelbares Gegebensein der ontologischen Gegenstände tendiert.

Die erste Theorie: Es findet statt „neben dinglicher Beziehung auch Bewußtseinsbeziehung" (D., S. 75). „Durch die reale gegenseitige Seinsbeziehung zwischen Objekt und Subjekt des Bewußtseins kommt die wirkliche Sinnwahrnehmung zu Stande" (D., S. 110). Auf S. 112,

Absatz 3 spricht Biedermann von dem „Entstehen" der Wahrnehmung als der Bewußtseinsbeziehung auf Grund der „Selbstbeziehung des Bewußtseinssubjektes auf die in reale Seinsbeziehung zu ihm tretende äußere Objektivität". (So auch S. 114: „Entstehen" der „Sinnwahrnehmung" durch den psychologischen Prozeß). Es handelt sich also um 3 Beziehungen; 2, die der realseienden Sphäre angehören, die 3., die der logischen Sphäre zugehört und in der die idelle Subjektivierung des Objektiven eigentlich erfolgt, ohne eine Veränderung am Objekt zu wirken. In der Distanzierung der in Frage stehenden Beziehungen findet Biedermann, daß „Objekt und Inhalt existentiell eins sind (trotz „essentiellen" Unterschiedes, wie auf S. 111 bemerkt wird), weil das Bewußtsein nichts als eine ideelle Seinsbeziehung . . ist" (D., S. 109), Ende Absatz 2). So ist „in der Wahrnehmung das Bild der Gegenstand selbst" (D., S. 122). Wenn noch hinzugefügt wird: „in seiner realen Existenzbeziehung zum Subjekte", so kann dies nur heißen, daß in der vorgeordneten gegenseitigen realen Seinsbeziehung sich beide Faktoren bestimmend und bestimmtwerdend verhalten. Wichtig ist hier nicht, wie das Objekt vom Subjekt bestimmt wird in dieser mit dem Wissen nicht identischen „Exstenzbeziehung", sondern daß in logischer Beziehung Bild und (bestimmter) Gegenstand dasselbe sind. Abschließend erklärt Biedermann (§ 28): „Der Beitrag, den das Wahrnehmen für die Erkenntnis, d. h. für das Bewußtsein der Realität eines objektiven Seins mit seinem Grunde leistet, ist der kontinuierlich durch dasselbe dem Bewußtseinsobjekte zufließende objektive Erfahrungsstoff für die Erkenntnis". Wie wichtig es ist, daß die Wahrnehmung nicht subjektiv alteriert wird, vielmehr das objektive Sein selbst zum Bewußtsein bringt, zeigt die Metaphysik, in der Biedermann stets betont, daß nicht „unsere subjektiven Anschauungsformen eines bewußtseinstranscendenten x, sondern die realen Formen des objektiven Seins der Wirklichkeit" (D., S. 156) gegeben sind. Voraussetzungsgegebenheit und Ergebnisgegebenheit sind also identisch. Die Spontaneität des Subjektes (in der Seinsbeziehung) hat an und für sich nichts zu tun mit der

logischen Beziehung des Wissens. Die in § 14 geforderte Unterscheidung von logischer und realer Beziehung ist also gewahrt.

Die 2. Theorie:

kontaminiert logische und existentielle Beziehung und hebt so die „existentielle" Identität von „Bild und Gegenstand" von logischem und ontologischem Moment auf. Zu der „essentiellen" Dualität von „Bild" und „Gegenstand" gesellt sich auch eine numerische Dualität von Bild und Gegenstand, subjektiv Gegebenen und objektivem Sein. Biedermann nähert sich hier dem kritischen Realismus, wenn nicht gar der Bildtheorie.

Diese 2. Theorie nimmt in der Ausführung gegenüber der ersten den größeren Raum ein, bleibt aber dennoch ohne konsequente Durchführung, da sie für Biedermanns Metaphysik weniger brauchbar ist. Aussagen, wie die angeführte aus S. 156, sind hier so nicht möglich.

Die deutlichste Stelle für die 2. Theorie ist folgende: „Der Wahrnehmungsinhalt ist das Produkt beider Faktoren, einer Objektivität und des Bewußtseinssubjektes" (D., S. 115). Auf dem „Wege der Triangulation" gelangt man von der Wahrnehmung zu dem „objektiven Faktor", d. h. dieser objektive Faktor ist nicht unmittelbar gegeben. Auch auf S. 114 wird der Wahrnehmungsinhalt als „das Produkt eines sinnlich objektiven und eines ideell subjektiven Faktors" erklärt. Wenn nun noch (D., S. 110) die Selbstbeziehung des ideellen Subjektes auf das Objektive mit dem „Wahrnehmen selbst" identifiziert wird, und wir erinnern uns der Bezeichnung des Bewußtseins als „realer" Beziehung (s. auch D., S. 107), so liegt die Kontamination von logischer und existentieller Beziehung im Wahrnehmen — Wissen zu tage.

Ist nun der primäre Bewußtseinsinhalt, die Wahrnehmung „Produkt" eines objektiven und subjektiven Faktors, so kann sie nie mit einem dieser Faktoren identisch sein; denn „an jeder Synthese ist die Struktur aller Faktoren beteiligt" (Al. Müller, Einleitung, S. 239). Die Voraussetzungsgegebenheit, das objektiv-real Seiende, kann nicht mehr identisch sein mit der Ergebnisgegebenheit,

dem Bewußtseinsinhalt als Wahrnehmung. Daß ein kritischer Realismus resp. transcendentaler Idealismus die erkenntnistheoretische Konsequenz ist, hat sich Biedermann nicht klargemacht. Zwar spricht er einmal von einem „Korrespondieren" (D., S. 115) der Wahrnehmung und der objektiven Welt, das jedoch nicht bildhaft verstanden werden soll, merkt aber nicht, daß damit die „existentielle", numerische Identität des Objektes mit dem Bewußtseinsinhalte aufgehoben ist zur numerischen (nicht nur „essentiellen") Dualität ohne die ein Korrespondieren unmöglich ist. Auch die „Triangulation" von Wahrnehmung zu Wahrnehmung (s. die Charakterisierung auf S. 108), durch die man „auf den objektiven Faktor kommt", beweist, daß Bild und Gegenstand hier nicht dasselbe sind, was in Gegensatz zur 1. Theorie steht.

Der Gegensatz beider Theorien kann nicht überbrückt werden durch die sich oft findende Behauptung, daß nämlich uns das Objektiv-Seiende nie „an sich" gegeben sei, sondern stets „in seiner jeweiligen Relation zum Subjekte" (S. 119). Denn diese Relation, ohne welche wir das Reale nicht haben, ist (D., S. 116) die „physikalische Relation". Die Dinge als in „physikalischer Relation" zu uns gegeben, ist aber durchaus mit der 1. Theorie vereinbar, welche ja auch dem logischen Verhältnis ein existentielles substituiert als Bedingung seiner Möglichkeit. Für die 2. Theorie könnte diese „physikalische Relation" so wenig unmittelbar gegeben sein wie die objektiven Faktoren. Sie wäre, wie diese auch, nur erschließbar. Denn was den Objekten gilt, gilt auch ihren Beziehungen. Sind sie nur durch „Triangulation" faßbar, so auch ihre physikalischen Beziehungen. Auf S. 122/123 sagt Biedermann, daß ich das „Objekt selbst", den „Gegenstand selbst" als einen in „existentieller" Relation stehenden erfasse. Der Hinweis auf die vorgeordnete reale Seinsbeziehung ist hier deutlich. Die Seinsbeziehung als gegenseitige wird das Objekt bestimmen, ändern, wie eben jede physikalische, existentielle Relation — aber ich erfasse doch nach diesen Aussagen immer noch das reale Objekt, wenn auch als ein in einer Seinsbeziehung stehendes, während ich nach der 2. Theorie ein „Produkt" zweier

Faktoren, eines subjektiven und eines objektiven, unmittelbar habe, aber nie das Objekt und seine eventuellen Beziehungen. Den objektiven Gehalt dieses „Produktes" erweist hier erst die Triangulation.

Da die 2. Theorie die Ergebnisgegebenheit als „Produkt" ansieht, an dem das erkennende Subjekt beteiligt ist, so wäre hier die Frage nach dem Verhältnis des a posteriori und des a priori, also die Frage nach den Kategorien am Platze gewesen. Wenn Biedermann das Problem der Kategorien überhaupt nicht kennt — nur auf S. 135 erwähnt er urplötzlich bei „Bildung der allgemeinen Vorstellungen" „immanente Verstandesformen"; was aber hier mit gesagt sein soll, bleibt dunkel. Auch würden sie sich nur auf die „Einzelvorstellungen" erstrecken, ohne also Konstituens der Wahrnehmungswelt zu sein — vielmehr uns versichert, daß wir es „in der Wahrnehmung, der äußeren und der inneren mit objektiven Realitäten unserem Bewußtseinssubjekte gegenüber zu tun haben, mit Realitäten, die uns gegeben sind" (§ 30,5), so ist bei Hinzunahme seiner diesbezüglichen Aussagen in der Metaphysik ersichtlich, daß ihm die 1. Theorie mit dem unmittelbaren Zuhandensein der objektiven Welt maßgebend ist.

Man kann sagen, daß die von Anfang an beabsichtigte Metaphysik als Wissenschaft vom Realgrund zur Grundlegung der Theologie die 2. Theorie nicht zur Auswirkung gelangen ließ. Biedermann brauchte für die Metaphysik unmittelbaren Zugang zum objektiv Seienden, den ihm die 1. Theorie zu gewährleisten schien. Die Analyse des Bewußtseinsinhaltes ist hiernach zugleich Analyse des real Seienden, des Ontologischen.

Die Wahrheitsfrage für beide Theorien stellen wir noch zurück. Für die 1. Theorie gilt auch die Bemerkung auf S. 21, Zeile 15—19. Bei Rehmke tritt nur die 1. Theorie in genauerer Durchführung wieder auf. — Gerade die Ansicht Biedermanns, daß wir das Reale nur in seiner „physikalischen Relation" zu uns haben, ist stetige Ansicht Rehmkes. Die Deutung der Dingeigenschaften in der „Grundwissenschaft" hat hier ihre Wurzeln.

Dürfen wir der „äußeren Wahrnehmung" ohne Skep-

sis trauen, so auch der „inneren", in der das Subjekt ideelles Sein erfaßt. Auch in ihr ist uns „objektive Realität" (D., S. 116) gegeben. Sie darf nicht zu einem subjektiven Produkt „verflüchtigt" werden. So dominiert auch hier die 1. Theorie.

Das Vorstellen und Denken.

Das Vorstellen ist für Biedermann die unumgängliche Zwischenstufe zwischen dem Wahrnehmen und dem Denken. Es ermöglicht das Denken, insofern es aus den zerstreuten Einzelwahrnehmungen die Erfahrung herstellt, die die Basis für das Denken ist. Neues bringt es keineswegs zu dem Bewußtseinsgegebenen über das Wahrnehmen hinaus.

„Das Wesen dieser Bewußtseinsstufe besteht darin, daß das Bewußtseinssubjekt seinen Wahrnehmungsinhalt von der realen Seinsbeziehung zwischen dem Objekt und ihm selbst, in welcher er allein Wahrnehmung ist, abstrahiert, nun rein ideell in sich hat." (D., S. 121). Ich kann also ein Objekt, nachdem ich es einmal auf Grund gegenseitiger Seinsbeziehung wahrnehmend gehabt habe, es dann auch ohne diese Seinsbezeichnung, ohne Empfindung (die ja für Biedermann ein physiologischer Prozeß ist; s. I c 1) wiederhaben. Nach D., S. 125 wird beim Vorstellen aber nicht nur von der „Seinsbeziehung" des Wahrnehmens abstrahiert, sondern auch von dem „Wahrnehmungsobjekt", so daß ein „rein subjektiver Inhalt des Ich" entsteht, der als im Lichte des Bewußtseins stehender bildhafte Beziehung zum Objektiven hat (D, § 33). Durch Abstraktion auch vom „Wahrnehmungsobjekt" gelange ich zu „potentiellem Wahrnehmungsstoff", zu „potentiellem Gedächtnisvorrate der Seele" (D., § 32). Biedermann erklärt also das Gedächtnis durch „psychistische Residuen", um den modernen Ausdruck zu gebrauchen, eine Theorie, in der er Bundesgenossen an Wundt, B. Erdmann und anderen hat. Rehmke glaubt in seiner „Psychologie" mit rein körperlichen, im Hirn lokalisierten Residuen auskommen zu können.

Bei Erklärung des Bewußtwerdens des durch Abstrak-

tion vom Objekt gewonnenen Vorstellungsstoffes verliert sich Biedermann in reine Konstruktionen, da er glaubt, das Schema des Wahrnehmens auch auf das Vorstellen übertragen zu müssen, d. h. wie dem Wahrnehmen so substituiert er auch dem Vorstellen eine gegenseitige Seinsbeziehung, die hier allerdings nicht zwischen Subjekt und Objekt, sondern zwischen Subjekt und „potentiellem Gedächtnisvorrate" verlaufen soll. „Auch zwischen diesem bloß gedachten Bewußtseinsobjekt und dem Bewußtseinssubjekt ist ein Prozeß der gegenseitigen Beziehung die Bedingung, daß dieses jenem als Vorstellung bewußt, sein Bewußtseinsinhalt wird" (D., § 31,3). Die gegenseitige Beziehung ist als eine „im Innern des Ich selbst" vor sich gehende „rein ideell" (D., S. 127). Zunächst bezieht sich der „subjektivierte Wahrnehmungsinhalt auf den gegenwärtigen faktischen Bewußtseinsstand", worauf die Beziehung des Subjektes auf ihn erfolgt. Beide zusammen rufen dann „die Bewußtseinsbeziehung zwischen beiden" (Subjekt und Gedächtnisvorrat) hervor. Mit diesen Beziehungen will Biedermann die „Ideenassociation" beschrieben haben. Ob diese aber wirklich in solchem Hin und Her von Beziehungen, die innerhalb des Subjektes verlaufen, besteht, ist zu bezweifeln. Zu mindest muß doch neben allem mitbedingendem Psychischem auch das Gehirn und seine Beschaffenheit mit berücksichtigt werden. Mit „innerhalb des Bewußtseinsstandes des Subjekts" verlaufenden Beziehungen kommt man zur Erklärung des Vorstellens und des Gedächtnisses nicht aus. Die Störung des Vorstellungsvermögens und des Gedächtnisses durch Hirnverletzungen ist für Biedermann nicht erklärbar. Die wichtige Rolle der Erregung des Gehirns resp. der in Frage kommenden Gehirnpartie bei bewußtseinsmäßiger Aktivierung irgendwelcher Gedächtnisresiduen, verdeutlicht vielleicht am besten das Wort Münsterbergs, daß „die Annahmen unbewußt psychischer Dispositionen geradezu methodologischer Luxus" sei.

Hat beim Wahrnehmen Biedermann die „Projektionstheorie" als Folge der Verörtlichung des Bewußtseins abgewiesen, so nimmt er sie beim Vorstellen ausdrücklich auf. Vorstellen ist ja V o r - s t e l l e n des inneren, vom Ob-

jekt abgelösten, Bildes sich, dem Subjekt, gegenüber. Diese Projektion oder Objektivierung des rein ideellen, intrasubjektiven Bildes geschieht „in einer von der Wahrnehmungsform hergenommenen, ideell reproduzierten Anschauungsform", d. h. ich stelle alles räumlich-zeitlich, in Nebeneinander und Nacheinander vor. Für das Denken ist dieses Projizieren beim Vorstellen in sinnlicher Anschauungsform insofern wichtig, als es ihm die eigentlichen Probleme liefert, die Nüsse, die es zu knacken hat.

In der Vorstellung habe ich die Bewußtseinsinhalte, — da stets in sinnlichen Anschauungsformen — stets außer- und nebeneinander. Nun gibt es sinnliche und geistige Vorstellungen, je nachdem ihre Grundlage eine äußere oder innere Wahrnehmung ist. Durch die räumlich sinnliche Anschauungsform ist die geistige Vorstellung, da sie Ideelles als Inhalt hat, „sinnlich geistig oder abstrakt sinnlich" (D., S. 130). In dieser Vorstellung fassen wir also das Geistige raumzeitlich. Damit aber „entspricht keine objektive Realität unmittelbar der subjektiven Bewußtseinsform der Vorstellung: weder eine sinnliche Objektivität der sinnlichen Vorstellung — denn diese ist von der Sinnlichkeit abgezogen; noch eine geistige Objektivität der geistigen Vorstellung — denn diese schaut sie in einer von der Sinnlichkeit hergenommenen Anschauungsform als ein übersinnlich Existierendes, d. h. abstrakt sinnlich an" (D., S. 133). Gerade die geistige Vorstellung als widerspruchsvolle in Bezug auf Form und Inhalt stellt den Uebergang zum Denken dar, welches den geistigen Inhalt als solchen unter Aufhebung der vorstellungsmäßigen Form des Nebeneinander und Nacheinander zu fixieren hat.

Durch das Vorstellen gelangen wir aber auch zum Bewußtsein von Allgemeinem, von „Gemeinbildern", welche „das Objekt aller empirischen Wissenschaften" (D., S. 149) sind, insofern vom Allgemeinen her die „Einzelerscheinung" begriffen wird. In den Vorstellungen erfassen wir „das Gemeinsame einer Vielheit von Einzelwahrnehmungen, das seine ideelle Realität als das Wesen in den sinnlich existierenden Individuen hat, (und zwar) in die fließende Form eines Einzelbildes, dann weiter in die Repräsentation desselben durch das Wortzeichen" (D., S. 130).

Dieses Erfassen des Allgemeinen, Gemeinsamen beschreibt Biedermann nach der alten Logik als Abstraktion von Gleichem und Ungleichem. Das durch Abstraktion aus den Wahrnehmungen gewonnene Allgemeine ist so wenig als die Wahrnehmung nur intrasubjektiver Inhalt, sondern diesem in der Vorstellung erfaßten Allgemeinen „entspricht das Allgemeine in einer Vielheit einzelner sinnlicher Objekte" (*²) (D., S. 131). Daß das Allgemeine, Universale „in re" sich befindet, in Gegensatz zu Nominalismus und Realismus ist auch die Ansicht Schuppes und Rehmkes. Bezeichnet Biedermann dieses im Individuellen befindliche Allgemeine als „ideell Seiendes", so liegt hier fast ein Ansatz zur Unterscheidung verschiedener Wirklichkeitssphären vor.

Durch die bereits in der Bildung der allgemeinen Vorstellungen sich vollziehende Synthesis der Einzelwahrnehmungen schafft das Vorstellen die „Erfahrung". In dieser Form übermittelt das Vorstellen seinen subjektivierten Wahrnehmungsstoff dem Denken, wobei jedoch dieses, stets kritisch gegenüber dem subjektiven Charakter der Vorstellung, zur Verifikation „stets zugleich auf die Wahrnehmung selbst zurückgreifen muß" (D., S. 135). Biedermann merkt, wie seine Theorie vom Vorstellen als „Subjektivieren" des Wahrgenommenen notwendig zum erkenntnistheoretischen Dualismus führt; gewährt er doch auch hier dem bildhaften Haben wieder Zugang. (s. das „Entsprechen" der Allgemeinvorstellungen.) Darum muß das Denken, um nicht irre zu gehen, „stets zugleich auf die Wahrnehmung zurückgreifen". Aber warum beginnt es dann nicht gleich bei den Wahrnehmungen, wenn sie doch sowohl Ausgangspunkt als Endpunkt des Erkennens sind? Wozu der Umweg über das stets zu verifizierende Vorstellen? Die Bedeutung, die Biedermann dem Wahrnehmen als Innewerden von objektiv-Seiendem zuerkennt, macht das Vorstellen als notwendige Zwischenstufe zum Denken überflüssig. Es hat höchstens ökonomische Bedeutung (im Sinne Machs und Avenarius'), da es Einzelwahrnehmungen in Worten zusammenfaßt.

Das Denken.

War beim Wahrnehmen, ja selbst noch bei dem Vorstellen eine gewisse Spontaneität des Subjektes mitberücksichtigt — die Seinsbeziehung als gegenseitige —, so fehlt diese Spontaneität bei Biedermann im Denken vollständig. Denken ist ein „Bewußtsein von", ein „Innewerden", es „nimmt etwas so" wie es ihm „gegeben" ist. Zwar beseitigt es den der Vorstellung immanenten Widerspruch von Form und Inhalt durch ein „subjektives Ablösen" beider, aber Neues tritt durch das Denken inhaltlich nicht in das Bewußtsein. Von Denkkategorien hören wir nichts. Es ist nichts anderes als (logische) Analyse des in Wahrnehmung und Vorstellung „Gegebenen". Die Polemik Rehmkes gegen jede Bewußtseins- und Denktätigkeit und die Bestimmung des Denkens als Analyse des Gehabten ist von Biedermann aus zweifellos mitbestimmt (s. auch S. 34: „Biedermanns Stellung zu Hegel"). In dem Abschnitt über das Vorstellen spricht zwar Biedermann ein paar mal von „denkender Bearbeitung". Von diesen Worten her, die er auch nie näher erläutert, darf aber die sonst ganz eindeutige Theorie Biedermanns vom Denken nicht mißdeutet werden.

Das Denken ist „das Bewußtsein von ideellem Sein in der subjektiven Unterscheidung von materiell Seiendem" (D., S. 137). A. a. O. formuliert er (D., S. 141): „Bewußtsein des Ideellen in der vollständigen subjektiven Unterscheidung vom Sinnlichen". Den Stoff zu dieser Unterscheidung liefert die Wahrnehmung und insonderheit die geistige Vorstellung, der das Denken die sinnliche Form und Fassung des geistigen Inhaltes abstreift. In Gegensatz zu den Neokantianern will Biedermann dieses im Denken rein erfaßte ideelle Sein nicht als „die allem Denken und Dasein innewohnende Gesetzmäßigkeit" bestimmt wissen, da solche Gesetzmäßigkeit „etwas rein von den Tatsachen Abstrahiertes" ist. — Der Denkprozeß verläuft in zwei Momenten:

„1. das Fassen des Ideellen in seinem objektiven Unterschiedensein vom Sinnlichen,

2. das subjektive Ablösen von demselben" (D., S. 141).

Indem das Denken den der geistigen Vorstellung innewohnenden Widerspruch aufhebt, nimmt es keine reale Trennung des in Subsistenz gegebenen materiellen und ideelen Momentes vor, sondern fixiert in „logischer Abstraktion" das Ideelle ohne jede sinnliche Form. Das reine Denken hat darum „das sinnlich Daseiende nur in den objektiven Formen der Sinnlichkeit (räumlich, zeitliches Dasein) und das ideell Seiende nur in den objektiven Formen des ideellen Seins" (D., S. 176). „Faßt das Denken die Seinsweisen in den ihnen zugehörigen Formen, so gelangt es, in Gegensatz zur Vorstellung, zum Verständnis des In- und Miteinanders von ideellem und materiellem Sein an aller Bewußtseinsobjektivität" (D., (§ 49) und bietet so die Möglichkeit für den Schluß der Metaphysik.

Kant gelangte zu seinen „Antinomien", da er den Vernunftideen die vorstellungsmäßige Form nicht abstreifte. So faßte er die Idee Gottes „nicht als ein rein ideelles Sein, sondern zugleich als ein existentielles Einzelwesen, vor, über, außer und nach der Welt" (D., S. 144) oder er bestimmte die Seele als „für sich, getrennt von der Existenz des Leibes existierende Substanz" (D., S. 145). Hieraus mußte sich ergeben das Ja des Verstandes zur Substanz, zur Idee als solcher, aber auch sein Nein zur sinnlichen Form.

Habe ich im Wahrnehmen bereits das objektiv Seiende, so kann dem Denken kaum eine andere Aufgabe als die der Analyse dieses Bewußt-Seienden bleiben. Dennoch wäre zu fragen, ob die Unterscheidung von materiell und ideell Seiendem möglich ist ohne Idendität als a priorische Kategorie des Erkennens. Indem ich sage: materiell Seiendes ist nicht dasselbe wie ideell Seiendes, gehe ich über jede Wahrnehmung und Vorstellung hinaus. Aus keiner Wahrnehmung und Vorstellung ist „dasselbe"- und „nicht dasselbe"-sein wieder herauszuklauben. In der stetigen Anwendung dieser Bestimmungen tritt zu dem Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalt ein apriorisches Element hinzu. So ist auch das Biedermannsche „reine Denken" nicht möglich ohne Identität und Unterscheidung, die ihr notwendiges Gegenstück ist, als Ka-

tegorie des erkennenden Subjektes. Hier hat Schuppe ungleich schärfer gesehen als Biedermann.

Biedermanns Stellung zu Hegel.

Auch Hegel redet von „reinem Denken". Wie verhält sich Biedermanns „reines Denken" zu dem „reinen Denken" bei Hegel? (D., S. 160) spricht Biedermann von der „unrichtigen Subsumtion unter das Prinzip des Hegelschen Denkens", ja, die Hegelsche Logik teilt „gnostische Auffassung" (D., S. 147), die er „in ihrem eigentlichen Sinne verwirft". Was ist für ihn der Gnostizismus Hegels? „Die aus reinem Denken spinnende apriorische Weltkonstruktion der Begriffsdialektik war mir von Anfang an als eine andere Art von philosophischer Mythologie gegenüber der religiösen verdächtig." Hegel macht ihm den „Eindruck eines Taschenspielers, welcher vor dem verblüfften Publikum, das nicht weiß, wie ihm geschieht, die ganze Welt nur so aus den Aermeln zupft. Hegel fing mit dem reinen Denken an und schien so aus diesem die Erfahrungswelt herausspinnen zu wollen, während mir war, in Wahrheit könne das reine Denken durchaus immer nur das letzte Ziel sein, das wir von der Erfahrung und der in unserer Natur bedingten sinnlichen Vorstellungsform unseres Bewußtseins erst anzustreben hätten . . . ich wollte je nicht Hegel, sondern die Wahrheit". (Kradolfer, S. 389 fg). Die in Wahrnehmung und Vorstellung gegebene Erfahrung ist für Biedermann das erste, das Denken das letzte, das sich nie von dieser Erfahrung emanzipieren und die Rolle eines weltschöpferischen Prinzipes spielen kann. Es hat die Aufgabe der (subjektiven) Klärung des als Erfahrung gesammelten Wahrnehmungsstoffes. Am Aufbau der Wahrnehmungswelt ist es nicht beteiligt. So kann das „reine Denken" Biedermanns nicht subsumiert werden unter die Bestimmung und Aufgabe des Denkens in der idealistischen Philosophie, insonderheit bei Hegel. Biedermann erweist sich gerade hier als ein Philosoph des reinen Realismus, der in der Möglichkeit des unmittelbaren Gegebenseins des Realen notwendig jede kategoriale Denktätigkeit als verfälschend ansieht.

d) Die Ontologie und Metaphysik.

Die Seinslehre ist die Basis für den Schluß auf den Realgrund des Seienden. Einen gesonderten Abschnitt hat Biedermann für seine Ontologie nicht, vielmehr finden sich die diesbezüglichen Ausführungen innerhalb der ganzen Erkenntnistheorie zerstreut.

Es hat sich gezeigt:

1. Materielles und ideelles Sein sind stets im Bewußtsein in Subsistenz gegeben (I b, S. 14 ff.).
2. Das Bewußtseiende ist zugeich das Seiende (I, c 2, S. 18 ff.). Daraus folgt:
3. Auch das Seiende ist stets materiell-ideelles Sein in Subsistenzeinheit.

So wäre also die „Analyse des Bewußtseins" hier nochmals zu wiederholen, desgleichen die Möglichkeiten einer falschen Ausdeutung des Essenzgegensatzes und der Subsistenzeinheit im „konkreten Dualismus" und „abstrakten Monismus" (Materialismus und Idealismus).

Wir wollen in diesem Abschnitt aufweisen die positivistische Orientierung der Ontologie Biedermanns, die darin besteht, daß er das Seiende bei Ablehnung jeglicher Substanzvorstellung (im herkömmlichen Sinne) aufgehen läßt in seinen „Formen"; dann behandeln wir das auf S. 19 bereits aufgeworfene Problem des „Ideellen" und zum Schluß die Metaphysik, nicht als Lehre von der Substanz der phaenomenologischen Welt, sondern als Lehre vom Realgrund der wahrgenommenen Welt (nicht: Wahrnehmungswelt). Das materielle Sein für sich, in subjektiver Abstraktion vom ideellen Sein ist nichts als raumzeitliches Sein. „Die Essenz des materiellen Seins als solchen ist dem Bewußtsein nicht als Substanz, sondern nur als die Seinsweise räumlich-zeitlichen Daseins gegeben und darum auch nur in Formbestimmungen räumlichen und zeitlichen Daseins auszudrücken." (D., S. 93.) So kann die Wissenschaft „über das Wesen der Materie . . . nichts anderes aussagen, als daß sie Raumdaseiendes im Zeitprozeß ist" (D., S. 96). Irgendein dunkler Kern oder Träger ist für dieses Raumdaseiende nicht anzunehmen.

Das ideelle Sein für sich ist nur „in Denkformen, in

logischen Kategorien" auszudrücken und existent. Hier weiß Biedermann sich in Uebereinstimmung mit Hegel: „Was alles ideelle Sein, und was dessen reales Sein als Geist, als Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung ist, das ist uns nur in Denkbestimmungen gegeben und nicht als ein transcendentes, irgendwie dingliches x dahinter zu suchen" (D., S. 103). Das ideelle Sein geht in den logischen Kategorien restlos auf, wie das materielle Sein in Raum-Zeit.

Wer sich mit diesen Seinsweisen, den Formen des materiellen und ideellen Seins, nicht begnügt, hypostasiert eine „Wirklichkeit hinter der Wirklichkeit" (D., S. 105). Das Aufgehenlassen des objektiv-Seienden in solchen „Seinsweisen", „Formen", „Bestimmtheiten" oder wie sonst die Ausdrücke lauten, bei Eliminierung jeder Substanzvorstellung im herkömmlichen Sinne (Biedermann gebraucht das Wort „Substanz" für Einzelwesen, s. S. 15) ist positivistisch. In dieser positivistischen Tendenz sind überhaupt unsere drei Denker einig.

Es ist auch nicht so, daß w i r nach Biedermann nur die Seinsformen erkennen und eine die Formen tragende Substanz uns unzugänglich wäre, sondern wie wir die Substanzen (in Biedermanns Sinn) nur erkennen als Einheiten von Seinsweisen, Formen, so besteht auch ihr Sein in nichts anderem als in solcher Einheit.

Die Eigenart der Ontologie Biedermanns ist die Behauptung, daß materielle und ideelle Seinsformen sich immer nur zusammen am bestimmten Dasein, also in Subsistenzeinheit bieten. Auch diese Subsistenzeinheit bedarf keines „dunklen Kerns", sondern besteht nur in ihnen.

Merkwürdig ist, daß Biedermann a l l e m ideellen Sein, selbst dem Seelenleben, die Zeitlichkeit abspricht (s. D., S. 95). Was er als Beweis anführt, sind logische Verhältnisse. Er glaubt, daß das Moment der Zeitlichkeit nur vom materiellen Dasein her fälschlicherweise auf das Ideelle übertragen ist, so z. B. auf die „Seelenakte". Hier hat die Logik die Psychologie verfälscht. Wenn Biedermann bei Analyse der inneren Wahrnehmung von „V o r g ä n g e n des eigenen Seelen l e b e n s" und dem „Subjekt meines Seelen l e b e n s" spricht, so hat ihm hier das unmittelbar

Gegebene die Hand richtig geführt. Seelenvorgänge und -leben ohne Zeitlichkeit ist unfaßbar. Der mit der Seele gegebene Leib kann hier ganz außer Betracht bleiben. Das Ideelle als ontologische reale Größe ist so wenig als das Materielle als ontologisch reale Größe ohne Zeitlichkeit denkbar, wie das Seelenleben eindeutig zeigt; daß in den Prämissen eines Urteils der Schluß unzeitlich enthalten ist, beweist h i e r nichts.

Das Ideelle dient, wie wir bereits sahen, als „Brücke" zwischen Subjekt und zu erkennendem Objekt, Gleiches wirkt nur auf Gleiches, und so ist ein in Beziehungtreten des psycho-physischen Subjektes zum Objekt nur möglich, wenn dieses auch ideelles Sein neben dem materiellen aufweist. Die Ausweitung des Ideell-Seienden über das Ich als Einheit von Körper und Seele hinaus, ist aber auch für die Metaphysik notwendig, da Biedermann sich den Realgrund der gesamten Welt nicht anders als reinen Geist denken kann (so schon seine Schrift über „Die Persönlichkeit Gottes", s. S. 10). Solche Metaphysik verbietet aber einen „konkreten Dualismus" im Sinne Deskartes mit dem schroffen Auseinander von Materiellem und Ideellem. Es ist also kein überflüssiger Luxus, wenn Biedermann die Subsistenzeinheit der b e i d e n Essenzen betont. Als beweisend für die stetige Subsistenzeinheit führt er an:

1. den Menschen als leiblich-seelisches Wesen,
2. das stete Zusammensein von „Kraft und Stoff" (D., S. 94).

Zu 1: Es wäre ja gerade zu zeigen gewesen, daß das Zusammensein von Ideellem und Materiellem beim Menschen, was noch niemand bestritten hat, für alles Seiende gilt. Was den zweiten Grund anbelangt, so kann man „Kraft" nur als R e l a t i o n zwischen Gegenständen als Ideelles bezeichnen. Aber dann sind auch Raum und Zeit als die Relationen des Neben- und Nacheinander dem ideellen Sein zuzuzählen. Tatsächlich behauptet auch Biedermann auf S. 90 und 142 die Idealität von Raum und Zeit, womit wir auf das zweite Problem in der Ontologie kommen: die verschiedene Bestimmung des sogenannten „Ideellen".

D., S. 90 betont Biedermann, daß Räumlichsein nicht

ideelles Sein ist, sondern „der Gegensatz dazu"; dann aber heißt es, daß es als Abstrahiertes „etwas rein Ideelles" ist und er spricht von der „Idealität des Raumes". Dasselbe findet sich auch auf S. 142. Biedermann versteht hiernach unter Ideellem zweierlei:

1. denkendes Seiendes, so wenn er von Geist, Seele, Bewußtsein, Ich, Subjekt redet;

2. gedachtes resp. zu denkendes Sein, so in den obigen Stellen, ja so kann er alles materielle Sein als ideelles bezeichnen, da es je auch (in Raum und Zeit) gedacht werden kann. Das erste Mal ist „Ideelles" Wesenswort, das zweite Mal Beziehungswort. „Ideelles" in 2. Bestimmung (als Beziehung) ist mit dem Dualismus Deskartes' durchaus vereinbar, der aber auch die Metaphysik mitbestimmen muß. Um zu einer „konkret monistischen Metaphysik" (D., S. 154) zu gelangen, die den Realgrund der Welt als reinen Geist bestimmt, bevorzugt Biedermann ständig die 1. Fassung: Ideelles als Wesenswort und bleibt bei dem „In- und Miteinander des materiellen und ideellen Seins" als Subsistenz zweier Essenzen. Die 2. Bestimmung des Ideellen findet sich m. E. auch nur an den beiden angeführten Stellen.

Die Metaphysik ist für Biedermann als Theologen besonders wichtig. Der Realgrund der Welt, nicht die Substanz der Welt ist zu erschließen. Letzteres hieße eine zweite Welt erdichten. Der Pantheismus macht sich der Kontamination von Grund und Substanz der Welt schuldig.

Man sollte erwarten, daß Biedermann den vom materiell-ideell Seienden her erschlossenen Realgrund als Indentität von Materiellem und Ideellem faßt; vor allem, daß auch Materielles sich in ihm findet. Er bestimmt ihn aber als „absoluten Geist", dem „für sich seiendes in sich sein" zukommt, der, selbst raum- und zeitlos, ewiger und allgegenwärtiger Grund für den räumlich-zeitlichen Weltprozeß ist (s. Dogmatik, 2. Aufl., II, S. 516—547). Dieser absolute Geist steht als reiner Geist in essentiellem Gegensatz zur Welt, aber als ihr Realgrund bildet er mit ihr eine subsistentielle Einheit. Für den Geist des Menschen hebt sich auch noch der essentielle Gegensatz auf.

Die Eliminierung des räumlich-zeitlichen Momentes,

des Materiellen für den absoluten Grund und damit seine Bestimmung als absoluter Geist gelingt Biedermann nur auf sehr gewaltsame Weise. Das Räumliche ist vergänglich, da die Zeit die Negation jedes besonderen Räumlichen ist. Hat so alles Räumliche nicht seinen Grund in sich selbst, so kann es dem Realgrund der Welt nicht zukommen. Der Zeit, die die Negation des Räumlichen ist, wird die Ewigkeit als sie setzend und aufhebend entgegengestellt. Die Ewigkeit ist „das positive Sein in sich des Absoluten" (D. II, S. 523). Hiermit glaubt er dargetan zu haben, daß die Formen des Materiellen dem absoluten Grund nicht zugeschrieben werden dürfen. Daß dieses erkünstelte Ergebnis Biedermanns aber von vornherein feststand, noch abgesehen von dem Ergebnis der Erkenntnistheorie und Ontologie ersieht man aus folgenden Sätzen Biedermanns: D. I, S. 59 unterscheidet er eine Metaphysik, „welche bloß von den Tatsachen, die in der Naturwelt vorliegen, ihren Ausgang nimmt", von einer zweiten, die „von den Tatsachen des Geisteslebens auf Basis des Naturlebens ausgeht". Die erste Metaphysik gelangt zu einem „x", nur die zweite erreicht ihr Ziel. D., S. 100 erklärt er, daß der Stoff für die Metaphysik „vom konkreten menschlichen Selbstbewußtsein aus" zu gewinnen wäre und nach S. 244 hat die Metaphysik ihren Beweis „nur aus dem religiösen Wesen des Menschen" — was aber nach Biedermann die Seele als Geist ist — zu ziehen. Und liegt nicht bereits in der Bezeichnung des Ideellen als „Uebersinnlichem" ein Werturteil? Wozu die ganze Ontologie, wenn doch das „Geistesleben", das „Selbstbewußtsein" Ausgangspunkt der Metaphysik ist? Biedermann hat tatsächlich nur von hier aus die Metaphysik entworfen. Von der „Naturwelt" aus, zu der der Mensch auch gehört, wäre er nicht zum „absoluten Geist" und zur Eliminierung des Materiellen gelangt. Es wird hier ersichtlich, daß seine Metaphysik nur religiösen Wert beanspruchen kann, was auch ihre Unfruchtbarkeit für das philosophische Denken beweist. Idealistisch-spekulative Gedanken, die Biedermann in der Erkenntnistheorie vermied, sind hier maßgebend.

e) Rückblick und Vorblick.

Wir sind Biedermann auf den teilweise sehr verschlungenen Pfaden seines Denkens gefolgt. Wir versuchten, die verschiedenen, kontaminierten Positionen zu scheiden und zugleich auf den Zusammenhang des Systems zu achten. Wir sahen: die beabsichtigte Metaphysik drängte zu einem (naiv) realistisch bestimmten Monismus des Gegebenen bei Ausschaltung alles subjektiv Funktionellen. Daneben fanden wir eine Linie, die den subjektiven Faktor bei allem Wissen so berücksichtigte, daß Biedermann gelangte zu einem erkenntnistheoretischen Dualismus, der ontologisch dem kritischen Realismus nahesteht. Biedermanns Schüler Rehmke hat die erste Linie bis in das Detail ausgebaut, und die kritischen Bemerkungen Biedermanns zur bisherigen erkenntnistheoretischen Problemlösung (I c 1) auf die gesamte Philosophiegeschichte ausgedehnt. In der Analyse des Gegebenen (ständige Parallelität von Materiellem und Ideellem) und der damit zusammenhängenden Ontologie emanzipiert er sich aber von Biedermann. Hier treffen wir bei ihm Gedanken Schuppes wieder.

II. Wilhelm Schuppe.

Schuppe, geboren 1836 zu Brieg, erst Gymnasiallehrer in Berlin und in verschiedenen schlesischen Städten, wurde 1873 Professor der Philosophie in Greifswald, wo er 1910 starb. Schuppes Schriften, die für unsere Untersuchung in Betracht kommen, sind:

„Erkenntnistheoretische Logik", 1878,

„Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik", 1894.

(Letztere Schrift wiederholt die Gedanken des Hauptwerkes in gedrängter Kürze; nur in Bezug auf das „Bewußtsein überhaupt" zeigt sie Modifikationen gegenüber der „Logik" von 1878, die aber nicht überschätzt werden dürfen); in der „Zeitschrift für immanente Philosophie";

„Begriff und Grenzen der Psychologie", 1896,

„Die immanente Philosophie", 1897,

„Offener Brief an R. Avenarius", 1897

(nach dem Abdruck in: Avenarius, „Der menschliche Weltbegriff", 4. Aufl. 1927, S. 137—174);

„Der Zusammenhang von Leib und Seele", 1902.

Schuppes Schrift „Das menschliche Denken", 1870, kommt für unseren Zusamenhang noch nicht in Betracht, da wir es mit dem Immanenz philosophen Schuppe zu tun haben. Dieser immanente Standpunkt findet sich aber erst im Hauptwerk von 1878. „Das menschliche Denken" käme nur für eine Darstellung der Entwicklung des philosophischen Denkens Schuppes in Betracht, die wir hier aber nicht geben wollen. Schuppe stellt im „menschlichen Denken" „Phänomenon" und „Noumenon" gegenüber. Ersteres ist das Gegebene, letzteres ist Erschlossenes. Dieses Erschlossene, Noumenon, kausiert die Erscheinung, das Phänomenon, welches aber durch unsere physiologische Organisation mitbedingt ist. Gerade die hier sich findende Vorstellung einer Kausation des Bewußtseins-Gegebenen bekämpft die spätere Immanenzphilosophie als das Grundübel der Erkenntnistheorie.

Wir betrachten zuerst die Auseinandersetzung Schuppes mit der bisherigen erkenntnistheoretischen Problemstellung und -Lösung (a); dann seine eigene Erkenntnistheorie (b); zuletzt die Analyse des Gegebenen (c). Nur bei genauer Auseinanderhaltung dieser drei Abschnitte kann das Verhältnis Rehmkes zu Schuppe sich ergeben.

a) Die bisherige erkenntnistheoretische Problem-Stellung und -Lösung.

Schuppe sucht die Unmöglichkeit eines vom Bewußtsein unabhängigen Seins darzutun, wie es der Idealismus (Kant) und Realismus behaupten. Die Annahme von Bewußtseins unabhängigem Sein führt zu der Frage, wie das Subjekt zum Objekt, das Erkennende zum Sein gelangen und es erfassen könne. Wir sahen bereits, wie dieses Problem Biedermann durch allumfassende Parallelisierung von materiellem und ideellem Sein zu lösen glaubte. Für Schuppe ist es ein — auf Grund einer falschen Annahme gestelltes — in sich unmögliches Problem, aus dem sich aber alle philosophischen Standpunkte ableiten lassen, in-

sofern sie nur eine Antwort auf eben dieses Problem sind. Die Behauptung Bewußtseins unabhängigen Seins ist verquickt mit einem bestimmten Seelenbegriff, so daß seine Korrektur eins der Hauptanliegen der Philosophie sein muß.

Der naive Mensch glaubt, daß beim Tode die Seele den Körper verlasse und sich an irgend einen anderen Ort begibt. Darin ist die Vorstellung beschlossen, daß sie während des Lebens auf irgendeine Weise im Körper sei (* 3). Durch die Schranken des eigenen Körpers ist sie mithin von der Außenwelt räumlich getrennt. Die körperlichen Dinge sind „außer der Seele", während in der Seele „Gedanken, Gefühle, Entschlüsse" sind. Aber auch das Sehen und Hören geht im Ich vor sich, ist subjektiv. Ist nun all dieses Subjektive notwendig vom Ich abhängig, so hält man das reale, außerhalb des Ichs befindliche Ding, von dem empfindenden, wahrnehmenden Subjekte um so mehr unabhängig. „Außerhalb" des Ich und „unabhängig" vom Ich werden Korrelata, wie „innerhalb" des Ich und von ihm „abhängig". Das Haben der im Subjekte befindlichen Inhalte und Tätigkeiten erregt kein Bedenken; hier nimmt man von vornherein „einfältig" „eine gewisse Gleichartigkeit des Erkennenden und des Erkannten" an, die das Wissen begreiflich macht. Das Sein dieser Inhalte bedeutet schon ihr Gewußtwerden. Schwierig ist aber das Haben der außerhalb des Ich, unabhängig von ihm existierenden Objekte zu verstehen. Ihr Sein fällt eben nicht mit dem Bewußtsein zusammen, wie z. B. das der Gefühle und Strebungen. „Nun geht die Frage dahin, wie kann ein solches Sein, dessen Existenz in dieser Weise an und für sich besteht, Objekt des Denkens werden oder in das Bewußtsein hineinpraktiziert werden?" (L = Erkenntnistheoretische Logik, S. 34).

Für Schuppe ist diese Frage von vornherein unbeantwortbar. Wer Bewußtsein und Ding getrennt hat, bekommt sie nie wieder zusammen.

Materalismus, Idealismus, (kritischer) Realismus versuchen die Frage zu lösen, indem sie bald das eine oder das andere (verselbständigte) Glied aufheben; so beweisen

sie, daß die einmal getrennten Glieder, Wissendes und Gewußtes, nicht mehr verbunden werden können.

Der Materialismus:

leugnet einfach die verörtlichte und verräumlichte Seele und bestimmt das ihr zugeschriebene Bewußtsein und Denken als „räumliche Bewegung von Stoffteilen" (G = Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik, S. 10). Damit ist das Problem zwar negiert, aber nicht gelöst. „Der Begriff der Materie setzt immer Empfindung und Denken voraus" (G., S. 10). Dieses ist aber nie aus der Materie herzuleiten.

Der Idealismus.

Unter Idealismus versteht Schuppe stets subjektiven Idealismus, etwas im Sinne Berkeleys. Gegen seine eigene Subsumierung unter den Idealismus protestiert Schuppe heftig im Briefe an Avenarius. Der Idealismus sieht ein, daß es dem vom Objekte räumlich getrennten Subjekt unmöglich ist, dieses Objekt zu fassen. Aus dieser Einsicht heraus „hebt er die außerseelische Wirklichkeit auf, ohne doch den Seelenbegriff zu berichtigen., welcher in der Abgrenzung von der außerseelischen Wirklichkeit ein wesentliches Moment hat" (G., S. 10). Der Platz der außerseelischen Wirklichkeit ist wohl leer, aber er ist immer noch da.

Der Realismus versucht in Gegensatz zu Materialismus und Idealismus beide Glieder festzuhalten und durch Einschiebung von Zwischengliedern ihre Vermittlung denkbar zu machen.

Der Realismus.

„Realismus" ist für Schuppe ein ungemein weiter Begriff. Die Erkenntnistheorie Kants fällt für ihn durchaus unter diesen Begriff, da Kant noch vom Bewußtsein unabhängige Dinge annimmt.

Das räumliche Geschiedensein von Subjekt und Objekt ist die verborgene Voraussetzung des Realismus. Schuppe

betrachtet sein erkennendes Subjekt als den „unauffindbaren Tausendkünstler, der irgendwo in der Hirnmasse sitzt" (L., S. 59; 53). Die Aehnlichkeit dieses Wortes mit dem Biedermannschen vom „Miniaturmenschen", der im Gehirn sitzend Ausschau hält, ist bezeichnend. Beide sehen, unabhängig von einander, in der Verörtlichung des Erkennenden die Quelle schiefer Erkenntnistheorien, Sinnesempfindungen, Wahrnehmungen sind nun für den Realismus in uns als subjektive Gebilde, auf einer Linie liegend mit den Gefühlen und Wünschen. Die Ursache aber für die Wahrnehmungen, Empfindungen wird in den außerhalb der Seele befindlichen Dingen gesucht. Sie wirken durch Sinne und Nerven auf die Seele. Der Sinneseindruck, die Wahrnehmung, mit dem die Seele antwortet, ist aber mitbestimmt durch die Beschaffenheit unseres Organismus, so daß Ding und Wahrnehmung nicht mehr dasselbe sein können. „Die Welt der Eindrücke wurde wie ein Schleier oder Vorhang gedacht, welcher uns die leibhaftigen Dinge neidisch verbirgt, um so eifriger aber die Existenz wirklicher Dinge hinter dem Vorhang behauptet. Die Erkenntnis der Dinge wurde also eine vermittelte" (L., S. 40). Der erkenntnis-theoretische Dualismus stellt sich ein.

Da wir aber die Empfindungen doch offensichtlich nicht im Gehirn oder sonst irgendwo im Leibe wissen, so gesellt sich zur Theorie der Subjektivität der Sinnesempfindungen die „Lehre von der Projektion". Nachdem man die Empfindungen und Wahrnehmungen glücklich in die Seele geschafft hatte, mußte man sie nun wieder herausgelangen lassen. Aber wie macht die Seele das Projizieren?, fragt Schuppe. Woher weiß sie denn, daß überhaupt außerhalb ihrer Raum ist, in welchem sich die Empfindungen niederlassen können? Und ist dieser Raum, in den die Seele hineinprojiziert, identisch mit dem Raum der außerseelischen Dinge? All dies ist etwas „völlig Undenkbares" (G., S. 15).

Um nun die objektive Welt doch nicht zu verlieren, greift man zu allerlei „Redensarten". In der Seele sollen „Bildchen" der Welt sein. Aber „das Bildchen ist ein Stück Stoff" (G., S. 11) und müßte darum selbst noch gesehen werden. Wenn dies aber möglich wäre, woher weiß die

Seele denn, daß sie im Wissen das Bild eines Gegenstandes hat, da doch „eine Vergleichung unmöglich ist" (L., S. 47). Bildhaftes Haben ohne die Möglichkeit der Vergleichung von Bild und Abgebildetem ist ein nonsens. Sagt man: „Die Dinge kleiden sich ein" (L., S. 69), so ist zu fragen: „Wie erkennen wir diese Einkleidung?" Auch die Behauptung, daß „den Erscheinungen doch etwas zu Grunde liegen müsse", hilft nicht aus dem Ich heraus. Das räumliche Verhältnis kann nicht mit „zu Grunde liegen" gemeint sein, „aber was dann?" Es wird überall vom Realismus ohne Recht „eine unseren Urteilen entsprechende Wirklichkeit erhypothesiert" (G., S. 11). Der Realismus darf sich auch nicht auf die Physiologie berufen zum Beweis für die subjektive Alteration der Sinneseindrücke und damit für die Auseinanderreißung von objektiver Welt und Wahrnehmungswelt. „Wenn der Physiologe seine bekannten Erklärungen gibt, so pflegt er von der Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung in diesem Gegensatze abzusehen. Er braucht allerdings das Wort Erscheinung, aber nicht in dem schroffen Gegensatze zu einem Dinge an sich" (L., S. 50). Seine ganzen Erklärungen halten sich innerhalb des Bewußtseinsgegebenen und nicht in der für den Realisten zu findenden transcendenten Sphäre. Auch die Welt der Atome von der die Naturwissenschaft spricht, kann nicht als „die Welt hinter dem Vorhang" angesehen werden. Für Schuppe sind die Atome nichts anderes als eine „Zerfällung dieses Raumes" (G., S. 13), gehören also nicht zur gesuchten Welt „an sich", sondern vielmehr zu der Erscheinungswelt, hinter die gerade zurückgegangen werden soll. „Die Atome der Chemie und Physik sind nicht die außerseelische Wirklichkeit" (G., S. 13). (Es scheint mir zweifelhaft, daß Schuppe mit der Deutung der Atome als „Zerfällung dieses Raumes" den Sinn der Physik getroffen hat; s. Al. Müller, Einleitung, S. 261). Somit ist keine Hilfe für den Realismus bei den Einzelwissenschaften zu holen, da sie sich mit der „Erscheinungswelt" begnügen und nicht eine Welt hinter dem Vorhang „erhypothesieren". Der vom Realismus involvierte erkenntnistheoretische Dualismus ist nicht beweisbar.

Transcendentaler Idealismus wie Realismus suchen durch das Kausalitätsprinzip die Verbindung zwischen Subjekt und Objekt im Wissen herzustellen. Zugleich wird dadurch die Erscheinungswelt vor illusionistischer Verflüchtigung bewahrt.

Schuppe fährt schwerstes Geschütz auf, um die Unmöglichkeit der Kausalität als Brücke zwischen wissendem Subjekt und zu wissendem Objekt darzutun. Abgesehen davon, daß das Kausalitätsprinzip sich nur auf die Erscheinungswelt beziehen kann und so die Erscheinungen untereinander verknüpft (L., S. 46), wären die Schwierigkeiten für die geforderte Verbindung doch unüberwindlich:

1. Das auf das Subjekt wirkende Objekt ist zumindest ein seiner sekundären Qualitäten entkleidetes Objekt. Damit ist es aber überhaupt kein mögliches Objekt oder Ding mehr, denn „Abgrenzungen von Raumteilen ohne jede empfindbare Qualität" sind unmöglich. Werden diesen angeblichen Objekten auch noch die primären Qualitäten abgesprochen, so versinken sie ins absolute Nichts. Sie können nur dann irgendwelche Eindrücke in den Nerven wirkend hervorbringen, wenn man ihnen die Wahrnehmungsdinge heimlich substituiert;

2. erwachsen aber auch von seiten der Wirkung empfangen sollenden Seele dieser Theorie Schwierigkeiten. Zweierlei Fähigkeiten müßte die erkennende Seele besitzen, um auf einen wirkenden Nervenreiz empfindend-wahrnehmend antworten zu können. Zuerst müßte sie das Geschehen im Hirn als solches wissen, um dann auch dessen innewerden zu können, was sie selbst unmittelbar trifft. Da aber die Reaktion der Seele mit Empfindungen, Wahrnehmungen g e s e t z l i c h auf die Anstöße hin erfolgen soll, so genügt für sie nicht nur das Innewerden des Anstoßes als solchen, sondern sie muß den einen Anstoß von dem anderen unterscheiden. Hat sie dann glücklich das Geschehene im Hirn erfaßt und den auf sie erfolgenden Anstoß in seiner Eigenart fixiert, so müßte das zweite Unmögliche möglich sein, nämlich den Anstoß in den bekannten Eindruck der Erfahrung umzusetzen oder überzusetzen. Von all dem wissen wir nichts; diese Theorie konnte nur

aufgestellt werden, weil man sich ihre Unmöglichkeiten nicht vergegenwärtigte.

Sind erst alle Bestimmungen der Räumlichkeit und Oertlichkeit von der erkennenden Seele entfernt, so ist klar, daß sie nie von einer räumlichen Bewegung getroffen werden kann. „Eine Bewegung räumlicher Dinge kann unmöglich ein absolut unräumliches Wesen treffen" (L., S. 53). Räumliches, wie Welt, Dinge kann also nie auf Seelisches, wie erkennendes Subjekt wirken und so sein bewußtwerden kausieren. Eine grundlegende Vorstellung des transcendentalen Idealismus und Realismus ist erschüttert. — Die Verörtlichung der Seele hat auch die Psychologie auf falsche Bahnen geleitet. So redete man von innerhalb der Seele verlaufenden subjektiven Fähigkeiten (Empfinden, Wahrnehmen, Denken), abgesehen von einem schon (irgendwie) ergriffenen Objekte. Solche Akte ohne Objekt sind „reine Fiktion", und was diese Tätigkeiten nun eigentlich ihrem Objekte im Moment des Erfassens tun, hat noch niemand zu sagen gewußt. „Man wundert sich auch gar nicht darüber, daß trotz dieses Bearbeitens und Ergreifens an dem Bearbeiteten und Ergriffenen nicht die mindeste Spur einer erlittenen Einwirkung zu entdecken ist" (L., S. 32). Ohne Inhalt können diese „Tätigkeiten" „überhaupt garnicht existieren" (G., S. 7). Ueberall werden wir in ein „Meer von Unklarheiten" gestürzt. Wir haben diese Auseinandersetzung Schuppes mit Idealismus und Realismus darum so ausführlich wiedergegeben, weil von hier aus auf die diesbezüglichen kritischen Auseinandersetzungen Rehmkes helles Licht fällt. Schuppe, wie später Rehmke, glauben die ganze Geschichte philosophischen Denkens aus einem am Anfang gemachten Fehler ableiten zu können. Dieser Fehler ist die Verörtlichung und Verräumlichung des Erkennenden *[4]). Wird daher von Rehmkes Schülern geglaubt, daß die Immanenzphilosophie Schuppes bereits durch die Bekämpfung der Theorie vom Bewußtseinsinhalt abgetan sei, so läßt sich jetzt bereits sagen, daß die Immanenzphilosophie — trotz des Wortscheines — von der dualistisch orientierten Bild- und Inhaltstheorie des erkennenden Bewußtseins diametral verschieden sein muß. Gerade die Ablehnung

der herkömmlichen Inhaltstheorie rückt Rehmke in die Nähe Schuppes. Stimmen sie so in der Negation überein, so brauchen sie darum noch nicht in der Position dieselben Wege zu gehen. Was setzt Schuppe anstelle von Realismus und Idealismus?

b) Die Erkenntnistheorie Schuppes.

Es hat sich für Schuppe ergeben, daß die Auseinanderreißung von Subjekt und Objekt, Ich und Welt nicht mehr gutzumachen ist. Auch die Kausalität kann die anfangs getrennten Glieder nicht mehr zusammenbringen. Ein unbeweisbarer Dualismus von subjektiver Wahrnehmungswelt und objektiver, an sich seiender Welt ist die Folge, falls man nicht ein Glied überhaupt streicht.

Subjekt und Objekt, Ich und Welt sind uns nur in Einheit gegeben und von dieser Einheit ist auszugehen, ohne nach ihrem Entstehen zu fragen. „Die Existenz des bewußten Ich" (nicht das Ich, das erst einen Inhalt zu empfangen hat, somit gleichsam leer ist) „ist der einzig mögliche Ausgangspunkt" (L., S. 63). Konkretes Bewußtsein findet sich nicht ohne irgend einen Inhalt. Denken wir allen Inhalt weg, so fällt das konkrete Bewußtsein selbst weg. Ohne Inhalt kann es nicht gedacht werden („Das Wort „Inhalt" meint kein räumliches Verhältnis, sondern ausschließlich das Objektverhältnis", G., S. 12 u. L., S. 72). Das individuelle Ich ist dieses einzige Ich nur durch seinen „räumlich und zeitlich bestimmten Inhalt". Ebensowenig wie das individuelle Ich ohne seinen Bewußtseinsinhalt gedacht werden kann, kann letzterer als für sich existierend gedacht werden. Etwas zu denken, ohne es als Bewußtseinsinhalt zu denken, ist unmöglich. Alles ist ja, indem ich es denke, bereits Bewußtseinsinhalt. „Alles Sein, welches Objekt des Denkens werden kann, ist immer schon seinem Begriffe nach Bewußtseinsinhalt, und als solches also im bewußten Ich, und ein Sein, welches mit der Bestimmung versehen wird, daß es nicht oder noch nicht Bewußtseinsinhalt ist, ist eine contradictio in se, ein undenkbarer Gedanke." (L., S. 69). Was man bisher als selbständig für sich existierend

gedacht hat, ist also stets zusammen gegeben und kann nur als koexistent gedacht werden. Dieses stete Zusammensein von Ich und Welt ist das „erste und einzige Wunder", „das Grundgeheimnis des Daseins und des Bewußtseins" (L., S. 74).

Damit wir nicht fehlgehen in der Bestimmung des dem Ich korrelativen Inhaltes, lassen wir Schuppe vorerst selber reden: „Diese ganze allerrealste Welt, Sonne, Mond und Sterne und diese Erde mit allem Gestein und Getier, feuerspeienden Bergen usw., das ist alles Bewußtseinsinhalt" (L., S. 70). „Ist die Welt in diesem Sinne im Ich, so ist sie doch nicht im Sinne des subjektiven Idealismus zu Ideen verflüchtigt. Nicht sie ist von ihrer Stelle gerückt, von der Außenwelt in die Innenwelt hinein, sondern das Ich ist erweitert worden" (G., S. 24). Erinnern wir uns jetzt noch, daß es (nach II a) von dem zu wissenden Objekte getrennte Empfindungen und Wahrnehmungen als psychologische Gebilde nicht geben kann — es sei denn, daß man Ich und Objekt räumlich auseinanderreißt — so erkennen wir, daß der stets in Korrelation mit dem Ich gegebene Bewußtseinsinhalt bei Schuppe nichts anderes sein kann, als die vom naiven Bewußtsein selbständig bestehend gedachte Welt. Nicht eine psychologische oder logische Größe, sondern ontologische Gebilde (einfache und zusammengesetzte Einzelwesen, mit ihren Eigenschaften, Bestimmtheiten und Relationen) sind also stets in Einheit mit dem Ich gegeben.

Wie bestimmt nun Schuppe des Näheren das Subjekt-Objekt, Ich-Welt-Verhältnis? Handelt es sich um Zugehörigkeit oder Zusammengehörigkeit? Ist es ein psychologisches, logisches, erkenntnistheoretisches oder real-ontologisches Verhältnis? Das hängt wieder mit der Frage zusammen: Was für ein Ich ist gemeint, das stets mit der Welt zusammen sein muß? Das psychologisch erlebende Ich? Oder ein logisches resp. erkenntnistheoretisches Ich? Es könnte sich z. B. eine rein logische Korrelativität von Subjekt und Objekt doch vertragen mit gegenseitiger real-ontologischer Unabhängigkeit (einen solchen Standpunkt werden wir bei Rehmke finden). Oder sind vielleicht mehrere mögliche Standpunkte ineinandergewirrt?

Wir werden feststellen, daß das Verhältnis von Ich und Bewußtseinsinhalt resp. Welt von Schuppe nicht eindeutig bestimmt wird, daß er vielmehr bald psychologische, bald logische, bald erkenntnistheoretische Bestimmungen vornimmt, ohne daß er sich über den Wechsel des Standortes klar wird.

Eins dürfen wir jetzt schon kritisch sagen: Von der Welt der Sterne, Berge u. s. f. läßt sich nie das Objektsein für ein Ich als notwendige Existenzbedingung aussagen, wenn dieses Ich nur das psychologisch-erlebende Ich sein kann. Das Bewußtseins-Objektsein ist nur die (selbstverständliche) Voraussetzung dafür, daß ich sie weiß und denkend erkenne, aber daß dieses Objektsein ihre Existenz bedingte, wäre nur möglich durch eine Kontamination des psychologisch-logischen Wissens-Verhältnisses mit einem real-existentiellen Verhältnis. Jedoch auch dann noch käme dem wissenden Ich nicht die Fähigkeit zu, die Welt der „feuerspeienden Berge" allein zu bedingen. Daß die Welt Bewußtseinsinhalt ist, bedeutet nie, daß sie nur Bewußtseinsinhalt ist. —

Obwohl Schuppe die Welt, um deren Relation zum Ich es geht, als eine ontologische Größe pomphaft einführt, springt er doch bei Begründung seines Immanenzstandpunktes über in die psychologische und logische Sphäre, ohne das Ontologische ganz in einer Sphäre aufgehen lassen zu können, was sich darin zeigt, daß er Sätze schreiben muß, die nur auf dem Boden des Realismus möglich sind. Die Wahl der Worte Schuppes zeigt deutlich die Sphären an, für die seine Beweise gültig sind: „Eindrücke", „Data", „Elemente", „Empfindungen", „empfundener Inhalt", „Gefühle", „Wollen", „Zustände des Ich", „Bestimmtheiten des Ich", „begriffliche Momente", „abstrakte Momente", „bewußt werden", „Tat des Aufnehmens", „Eintritt in das Bewußtsein", „auf die Oberfläche des Bewußtseins treten", „Fähigkeit des Menschen" u. s. f. Analytisch lassen sich nun drei Bestimmungen des Subjekt-Objekt, Ich-Welt-Verhältnisses bei Schuppe herausstellen.

1. Verhältnisbestimmung:

Das Verhältnis von Subjekt und Objekt ist ein logisches Verhältnis. Das „erkennende Subjekt" und das „mit räumlicher Bestimmtheit versehene Objekt" sind nur „begrifflich" Zwei; „wie und warum, nachdem abstrahendo im Bewußtsein die begrifflichen Momente unterschieden worden sind, diese zusammengeraten und sich vereinigen, kann gar nicht gefragt werden" (L., S. 69). „Es (= „das Ich") sowohl wie er (= „Bewußtseinsinhalt") sind für sich gedacht nur abstrakte Momente des einen ursprünglichen Ganzen" (G., S. 23). Ähnliche Aussagen finden sich auch noch an anderen Orten. Aber was ist hiermit erwiesen? Nur die logische Korrelativität von Subjekt und Objekt. Etwas kann nur Subjekt sein, insofern ein Objekt da ist, wie umgekehrt (s. Schopenhauers diesbezüglichen berühmten Satz, bei Rehmke, Geschichte der Philosophie, S. 233). Daß für Ich und Bewußtseinsinhalt daraus die gleiche Korrelativität folgt, wie Schuppe meint (L., S. 69 erläutert er „mit räumlicher Bestimmtheit versehenes Objekt" als „d. i. Bewußtseinsinhalt"), ist nicht richtig. Ob das Ich notwendigerweise einen Bewußtseinsinhalt haben muß, ist aus dem Aufeinanderbezogensein von Ich als (logischem) Subjekt und Objekt nicht ableitbar, sondern hängt an der ontologischen Bestimmung des Ichs. Die alte Psychologie mit ihrer Seelensubstanz hätte sich sehr gut ein Ich ohne Inhalt denken können, während die moderne sogenannte „subjektlose" Psychologie sich einen Bewußtseinsinhalt ohne Ich denken kann. Indem Schuppe das Subjekt-Objekt-Verhältnis mit dem Ich-Bewußteinsinhalt-Verhältnis verquickt, kann er es nicht mehr als ein logisch-begriffliches Verhältnis darstellen. Man kann nicht das Ich a und den Berg b (auch als Erlebnisinhalt) in eine solche Einheit zusammendenken, in der sie beide „begriffliche Momente" sind, die man „abstrahlendo" unterscheiden kann. Dem Bewußtseinsinhalt steht stets das psychologischerlebende Ich gegenüber, was alles andere ist als ein begriffliches Moment, während der Welt als Objekt ein Subjekt gegenüberstehen kann, das mit dem empirisch erle-

benden Ich nicht identisch ist. Hält man auseinander das logische Ich als überempirisches und das erlebende Ich als empirisches (für ersteres könnte Schuppe sein Subjekt κατ' ἐξοχήν einsetzen), und imputiert dem logischen Ich nichts ontologisch-metaphysisches, so kann man rein erkenntnistheoretisch sämtlichen konkreten Objekten, zu denen auch die empirischen Iche zu zählen wären, als Erkenntnisinhalt ein abstraktes Ich-Subjekt so gegenüberstellen, daß diese (eben nicht ontologische) Subjekt-Objekt-Einheit sich als ein „Ganzes" darstellt, dessen (begriffliche) Momente nur abstrahendo unterscheidbar sind. Alles liegt hier daran, daß man das fragliche Subjekt nicht ontologisch faßt (wohl vielleicht als alles Ontologische fundierend). Die „Marburger Schule" nimmt einen solchen Standpunkt ein, Schuppe macht ihn sich unmöglich, weil er aus der Sphäre des erlebenden Ich, des Bewußtseinsinhaltes auch da nicht herauskommt, wo er den Ansatz dazu macht.

Die 2. Verhältnisbestimmung:

nennen wir die psychologische. Es ist dies eine Betrachtung, die wir bei Rehmke in derselben Form wiederfinden werden, aber nur als eine mögliche Betrachtung neben anderen. Schuppe will mit ihr den Immanenzgedanken als berechtigt nachweisen.

„Wenn das Bewußtsein als Zustand des Ich bezeichnet werden kann, so sind die verschiedenen Bewußtseinsinhalte freilich verschiedene Zustände, in welchen das Ich sich findet." Die ganze Welt ist so „ein Zustand, in welchem das Ich sich findet" (L., S. 71 fg). Die Dinge finden sich in „Zugehörigkeit" zum Ich. Im „Grundriß" sowie in dem Aufsatz „Begriff . . der Psychologie" spricht Schuppe von den „Bestimmtheiten" des Ich, die ihm zugehören, was sich deckt mit den Ausführungen der „Logik" über die „Zustände" des Ich. Das Ich ist „Besitzer", „Träger", „Erleber" dieser Bestimmtheiten, Zustände. (B = Begriff . . der Psychologie S. 43/44). Es ist „Ichding", das dem „Begriff des Dinges" analog zu denken ist (s. G., S. 140).

Daß hier eine ganz andere Verhältnisbestimmung als die erste vorliegt, leuchtet ein. In dieser Betrachtung ist das Ich nicht ein „begriffliches Moment", sondern es ist ein Einzelwesen, das „Zustände", „Bestimmtheiten" hat, „besitzt". Bestimmtheiten, Zustände können nur einem Einzelwesen zukommen, das „sich in ihnen findet". Zustände eines begrifflichen Ganzen, eines begrifflichen Momentes — undenkbar! Derartige Worte können in die 1. Verhältnisbestimmung gar nicht aufgenommen werden, ohne daß sie ihren Sinn verlieren. Auch noch andere Bestimmungen Schuppes begreifen sich nur als psychologische Bestimmungen — falls man ihn nicht den subjektiven Idealisten zuzählen will, wogegen er aber protestieren würde: L., S. 64 will er „keine Definition von den Empfindungen" geben, bald darauf hat er sie aber doch, nämlich als „Gattungsbegriff aller der einzelnen Sinnesdata und . . Art ihrer Existenz". S. 89 wird der „Inbegriff alles Seienden unter den Gattungsbegriff Bewußtseinsinhalt gebracht"; (Dasselbe sagt er G., S. 23 und 143). Gattung versteht Schuppe stets — wie gewöhnlich — als das Wesen bestimmter Gegebenheiten. Ist nun das Wesen „feuerspeiender Berge" u. s. f. Empfindung oder Bewußtsein? Dann wäre ja die Empfindung oder das Bewußtsein das Wesen aller Gegebenheiten. Nach der Essenz wäre alles gleich und zwar bewußtseinsartig. Aber wie kommen wir dann überhaupt zum Begriff des Materiellen, Dinghaften und zur Entgegensetzung dieses zu Bewußtseinsartigem, was unräumlicher Natur ist? Josef Petzoldt hat m. E. in seinem Buche „Das Weltproblem" im Anschluß an die milesischen Naturphilosophen unwiderleglich gezeigt, daß die Subsumtion aller Gegebenheiten unter ein Wesen x jegliches Weltverständnis unmöglich macht. Nur für die Psychologie ist Empfindung oder auch Bewußtseinsinhalt Wesenswort, z. B. für alle Empfindungen. Die Uebertragung dieses Wesens auch auf alles Ontologische, d. h. auch dessen Subsumtion unter dieses Wesen „Empfindung" oder „Bewußtseinsinhalt", muß zu subjektivem Idealismus führen, der nach Biedermann ein „Tollhaus" ist. In der „Analyse des Gegebenen" werden wir sehen, wie auch Schuppe

praktisch zwei Essenzen zur Bestimmung des Gegebenen kennt.

Schuppes durchweg treffende psychologische Beobachtungen werden überhaupt seiner Immananzthese sehr gefährlich. Er bestimmt öfter den Leib, dessen „Besitzer" das Ich ist, als „conditio sine qua non alles Bewußtseinsinhaltes" (z. B. L., S. 75; s. „Leib und Seele", 1902). Ganz unvermittelt macht er in der „Logik" diese Aussage. Was der Bewußtseinsinhalt ist, wissen wir: die uns umgebende „allerrealste Welt". Wenn Schuppe hier nicht doch eine Dualität — und sei es auch nur eine essentielle — annimmt zwischen Bewußtseiendem und Seiendem, so käme der Unsinn heraus, daß der Körper conditio sine qua non der Berge, Sterne u. s. f. sei. Er ist nur die Bedingung für mein bewußtseinsmäßiges Haben der Gegebenheiten, sei es als Wahrnehmung oder als Vorstellung. Schuppe will auch nicht mehr sagen, aber seine vom Immanenzstandpunkt her getroffenen Bestimmungen des Bewußtseinsinhaltes verlieren allen Sinn. Wie weit er vom Immanenzstandpunkt durch seine psychologischen Beobachtungen abgeführt wird, zeigt klar G., S. 139 ff. Schuppe unterscheidet hier das, was das Ich als Besitzer des Leibes „unmittelbar" hat, von dem, was er „durch Vermittlung" hat. Unmittelbar sind ihm gegeben, „die sogen. psychischen Prädikate Denken, Fühlen, Wollen"; „die Raumerfüllungen" hat das Ich „nur durch diese Vermittlung", eben der „psychischen Tätigkeiten". Der Standpunkt der beabsichtigten Immanenz, die nicht wie der naive Realismus die Dinge mit den Wahrnehmungen gleichsetzt, sondern umgekehrt das Kunststück fertig bringen will, unsere Wahrnehmungen der Dinge mit den Dingen gleichzusetzen, läßt sich für Schuppe selbst nicht durchführen. Der angestrebte immenentalbestimmte Monismus des Gebebenen macht schon hier in der Psychologie einem Dualismus Platz, der Bewußtseins-Unabhängiges fordert. Letzteres zeigen von Schuppe gebrauchte Ausdrücke wie: „Aneignen", „Ergreifen", „Rezipieren", „Erfassen" des Bewußtseins (s. auch S. 50). Solche Ausdrücke verlieren allen

Sinn, ohne Annahme eines Bewußtseins-Unabhängigen, das ergriffen, angeeignet wird.

Es kann nicht gesagt werden, daß unsere Ausführungen nur für individuelles Bewußtsein als Basis der Immanenz gelten, Schuppe aber von einem Bewußtsein überhaupt als Basis der Immanenz handele. Daß Schuppe stets individuelles konkretes Bewußtsein meint, zeigt sich schon darin, daß er, sobald er vom Bewußtsein spricht, auch das Verhältnis zum Leibe mit im Auge hat. Wir werden aber bald sehen, daß auch das von Schuppe speziell im „Grundriß" eingeführte „Bewußtsein überhaupt" nur im idividuellen Bewußtsein existiert, ohne dieses „das ärmste und leerste Ding der Welt" ist.

Bei alleiniger Durchführung der rein psychologischen Betrachtung würde Schuppe auf den Solipsismus geführt: nur das empirische Ich und seine Zustände sind wirklich. (Daß damit das einzelne Ich sich selber aufhebt, da es zu seiner Wirklichkeit anderer Wirklichkeiten bedarf, folgt daraus, daß „Wirklichkeit" eine Beziehung ist.)

Die 3. Verhältnisbestimmung:

von (konkretem) Ich und Bewußtseinsinhalt.

Sprach Schuppe in der psychologischen Verhältnisbestimmung von Zuständen und Bestimmtheiten des Ich als Träger, Erleber, so wird hier das Verhältnis als Zusammengehörigkeit bestimmt.

Der Unterschied von Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit ist genau zu beachten. Größe oder Farbe ist einem Dinge zugehörig, desgleichen sind Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gefühle der Seele zugehörig, — wie auch Schuppe selbst sagt —, während das Ding a mit einem anderen Dinge b zusammengehören kann (z. B. in einer Wirkenseinheit), wie auch die Seele mit einer anderen Seele zusammengehört (z. B. in einer Lebenseinheit). Wird die Zugehörigkeit eines x zu einem y gelöst, so erleidet das y eine Veränderung, wenn es nicht überhaupt zu existieren aufhört, falls es kein anderes Zugehöriges erhält (z. B. Ding ohne Größe, Seele ohne Wahrnehmungen u. s. f.); wird die Beziehung der Zusammengehörigkeit eines x zu

einem y gelöst, so bleiben beide als solche dasselbe wie in der Beziehung.

Bestimmt man daher die Welt zuerst als „Zustand" des Ich, nachher aber als mit dem Ich zusammengehörig, so hat man anstelle der psychologischen Betrachtung eine andere gesetzt. „Zustand" kann so wenig ohne Einzelwesen sein (hier „ich"), wie „Ich" ohne Zustand, Bestimmtheit, Zusammengehöriges kann aber selbständig sein. Somit ist zu fragen, ob Zusammengehörigkeit von Ich und Bewußtseinsinhalt den Standpunkt absoluter Bewußtseinsimmanenz begründen kann.

Wie wenig Schuppe aber „Zugehörigkeit" und „Zusammengehörigkeit" unterscheidet, zeigt sich am besten an Folgendem: G., S. 28 sagt er von den Bestimmtheiten des Ich, daß sie „etwas anderes als das Ich" seien und behauptet dann die beiderseitige Zusammengehörigkeit, obwohl die L. ganz richtig das hier stattfindende Verhältnis als Zugehörigkeit bestimmt hatte (S. 72). Bei der Bestimmung des Verhältnisses von Ich und Leib schwankt er auch zwischen Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit hin und her (z. B. G., S. 28, Zeile 19 und 22 von oben).

Die Bestimmung der Welt als „Bewußtseinsinhalt" des „Ich" sagt nach G., S. 24 „die absolute Zusammengehörigkeit beider" aus. Diese „absolute Zusammengehörigkeit des Ich und der Körperwelt beeinträchtigt die Realität der Körperwelt so wenig wie die des Ich" (G., S. 34). Im Briefe an Avenarius spricht Schuppe von der „absoluten Zusammengehörigkeit des Ich mit seinen Objekten" (z. B., S. 154). Daß eine derartige Zusammengehörigkeit besteht, wird wohl niemand bestreiten. Nur fragt es sich, ob sie „absolut" zu nennen ist, was Schuppe stets mitbemerkt. Denn das würde ja heißen, daß hier eine solche Zusammengehörigkeit besteht, in der nicht das eine Glied ohne das andere sein kann. Das Ich kann dann so wenig ohne die Körperwelt existieren, wie die Körperwelt ohne das Ich. Die Zustimmung oder Ablehnung zur 1. Aussage wird von dem Seelen- und Ich-Begriff abhängig sein (für einen Materialisten, der Bewußtsein-Seele nur als „Funktion" des Gehirns begreift, wäre sie selbstver-

ständlich); die 2. Aussage ist aber als Aussage vom empirischen Ich unmöglich, und zwar auch für Schuppe, der sie nur durch gewaltsame Künsteleien aufrecht erhalten kann. Wie kann von unentdeckten und somit noch nicht gewußten Bergen, Sternen absolute Zusammengehörigkeit mit dem Ich behauptet werden? Wie steht es mit dem jetzt wahrgenommenen, im nächsten Moment aber nicht mehr wahrgenommenen Dingen? Schuppe gibt zu, daß es Dinge gibt, „welche unzweifelhaft auch unwahrgenommen weiter existieren resp. vorher existiert haben müssen" (G., S. 29) und „ein Berg oder ein See zum ersten Male von Menschen entdeckt, hat doch auch schon sicher vorher existiert" (L., S. 80, s. auch „Leib und Seele", S. 41). Wie reimt nun Schuppe diese Tatsachen mit der behaupteten absoluten Zusammengehörigkeit und so mit der Immanenzthese zusammen?

Er führt eine „absolute Gesetzlichkeit" (G., S. 29), die identisch ist mit der „absoluten Zuverlässigkeit des Kausalprinzips" ein. Es ist jede Wahrnehmung an bestimmte Bedingungen geknüpft, unter welchen sie sicherlich wiederkehrt" (G., S. 29). Das Sein der Objekte geht also nicht im Wahrgenommenwerden auf, sondern erweitert sich zur „eventuellen Wahrnehmbarkeit" (L., S. 79 u. a. a. O.). Neben dem „aktuell" Wahrgenommenen gibt es Wahrnehmbares, das mit ersterem unter den Begriff des Seins fällt (*5). Gelangten wir also auf den Mond, so würden wir auch „ganz sicher" die Berge auf dem Mond wahrnehmen (G., S. 8 ff).

Was kann aber eine für das Ich wahrnehmbare Welt mit bestimmter Gesetzlichkeit anders bedeuten als eine von diesem Ich unabhängige Welt? Die absolute Zusammengehörigkeit von Ich und Welt ist in obigen Sätzen Schuppes gesprengt und der Realismus ist eingeführt. Die Abhängigkeit der Körperwelt vom „bewußten Ich", das als Ausgangspunkt gedient hatte, ist nicht haltbar. Die Immanenz ist nicht vom individuellen Ich aus zu begründen.

Um die Körperwelt dennoch nicht aus den Fangarmen des Bewußtseins zu entlassen und so den Immanenz-

standpunkt zu halten, erklärt Schuppe andererseits die Körperwelt als vom individuellen Ich zwar unabhängig, um sie aber desto mehr in Abhängigkeit vom „Bewußtsein überhaupt" zu rücken (s. G., S. 34).

Das Bewußtsein überhaupt.

Da Rehmke in der Psychologie, 1. Aufl., auch ein allumfassendes Bewußtsein als Konstituens der empirischen Welt einführt, so haben wir hier besonders genau zuzusehen, um sein Verhältnis zu Schuppe zu bestimmen.

Im Hauptwerk, der L., spielt das „Bewußtsein überhaupt" noch nicht die Rolle, wie im „Grundriß" und in einigen Aufsätzen.

An dem Bewußtseinsinhalte jedes Ich lassen sich feststellen:

1. Solche Wahrnehmungen, die „überein- und zusammenstimmen" mit den Wahrnehmungen anderer Individuen. Es ist „ein großer Teil der Bewußtseinsinhalter allen gemeinsam" (L., S. 77).
2. Solche Wahrnehmungen, die als „subjektive Alteration" zu bestimmen sind (G., S. 71).

Bei der Uebereinstimmung der Wahrnehmungen handelt es sich aber nicht um „inhaltlich gleiche Empfindungszustände, daß z. B. der gesehene Turm als gesehener, d. i. als Gesichtsbild so oft vorhanden sei, wie sehende Menschen, und daß der wirkliche eine zur außerseelischen Wirklichkeit gehöre" (G., S. 30), sondern die Ichs nehmen „numerisch dasselbe" wahr (s. auch „Leib und Seele", S. 32, 46), womit implicit die Unabhängigkeit desselben vom einzelnen Ich gesetzt ist. Trotzdem sind Bewußtsein und Welt nicht auseinandergerissen wie im Realismus und somit ist dennoch die Immanenz gewahrt, weil „diese Wahrnehmungswelt . . zwar unabhängig von allen individuellen Bewußtseinen, aber ihrem Begriffe nach nur als Objekt von Bewußtsein überhaupt denkbar ist", mit dem sie „zusammen das ursprüngliche Ganze des Seins" ausmacht (G., S. 34). Im Briefe an Avenarius schreibt Schuppe: „So knüpfe ich doch diese, ihnen allen gemeinsame Außenwelt nicht an dasjenige, wo-

durch die Individuen sich als Individium unterscheiden, sondern an dasjenige, was ihnen allen als Subjekten gemeinsam ist, d. h. das gegnerische Moment des Bewußtseins überhaupt" (S. 160). G., S. 31 läßt er „die überein- und zusammenstimmenden Wahrnehmungen . . in demjenigen begründet sein, was den individuellen Bewußtseinen gemeinsam ist, d. i. das Gattungsmäßige des Bewußtseins überhaupt". (Hier wird die von uns auf S. 54 fg. gerügte Identifikation von Wahrnehmung des Dinges und Ding sichtbar, indem Schuppe einmal von der „Wahrnehmungswelt", „Außenwelt" redet, das andere Mal von den „Wahrnehmungen".) Indem so auch das von den Individuen Unabhängige auf ein „Bewußtsein überhaupt" zurückbezogen ist, kann es scheinbar der Immanenzthese nicht mehr gefährlich werden, deren Basis nunmehr das „Bewußtsein überhaupt" ist.

Das „Bewußtsein überhaupt" „schafft" auch nicht die Außenwelt, wie etwa der Christ bekennt, daß Gott die Welt geschaffen hat, es setzt sie nicht als selbständig neben sich, denn dann müßte das Bewußtsein überhaupt ein „konkretes Etwas" sein; „das Angeknüpftsein der Außenwelt an es bezeichnet nur ein begriffliches Abhängigkeitsverhältnis" (Brief an Avenarius, S. 160).

Hat nun Schuppe mit der Einführung des Bewußtseins überhaupt oder des Subjekts κατ' ἐξοχήν sich die Basis für die Immanenz im Sinne der notwendigen Rückbeziehung alles Seins in weitester Fassung auf eine alles konstituierende Einheit, eine alles Ontologische fundierende, selbst aber nicht ontologische Subjektssphäre geschaffen? Kann man ihn somit den objektiven Idealisten, etwa der Marburger Schule, zuzählen?

Sicher ist, daß Schuppe das „Bewußtsein überhaupt" nicht — wie später Rehmke — als metaphysisches Einzelwesen verstanden hat. Ebenso sicher ist aber auch, daß er es keiner anderen Sphäre als der der Gegenstände selbst zuzählt, die mit ihm eine Einheit bilden sollen. Damit tritt es aber letztlich neben die Gegenstände. Dies ergibt sich aus dem Wege zur Gewinnung des „Bewußtseins überhaupt".

Sieht man bei den individuellen Bewußtseinen von jeglichem Inhalt ab, so bleibt in dieser Abstraktion nichts anderes übrig als der nackte Einheitspunkt, das Bewußtsein überhaupt, das Subjekt κατ' ἐξοχήν. Es ist die „Gattung", das „generische Moment" jeglichen individuellen Bewußtseins, das darum auch jedes individuelle Bewußtsein „in sich" (nicht „neben" sich) finden kann, und das zu ihm in demselben Verhältnis steht wie die Farbe zu rot (Begriff der Psychol., S. 45—47). Im „Grundriß" S. 19 heißt es: wie „das abstrakte Allgemeine der Rundheit, der Dreieckigkeit in jedem einzelnen Kreise oder Dreieck enthalten und mit (wenn auch nie für sich allein, sondern in den Konkreten mit) wahrgenommen wird, so ist auch das abstrakte allgemeine Moment des Ich in dem konkreten oder individuellen Bewußtsein enthalten".

Gerade diese Vergleiche machen klar, daß Schuppe das Bewußtsein überhaupt in derselben ontischen Sphäre sucht als seine Objekte, die Welt. Wohl liegen Werte oder gar Gedanken in einer anderen Sphäre als die Gegenstände der Erfahrung (s. Al. Müller, Einleitung, S. 32 ff.), aber nicht Farbe als Gattung und rot als Species. Damit ist die Unmöglichkeit der Identifizierung des Schuppeschen Standpunktes mit dem des kritischen Idealismus dargetan, insofern letzterer das alles fundierende Bewußtsein gerade der ontologischen Sphäre der fundierten Gegenstände entrückt (s. Paul Natorp, Philosophie, 1911, S. 10—67).

Dieses alles fundieren sollende Bewußtsein überhaupt geht ja nun ganz in den individuellen Bewußtseinen als ihr generisches Moment auf. So kann es aber keine von den individuellen Bewußtseinen unabhängige Wirklichkeit begründen. Ist die Wirklichkeit abhängig vom Bewußtsein überhaupt als Gattung der konkreten Bewußtseine, so ist sie letztlich von diesen wieder abhängig. Schließlich ist noch zu fragen, was das Bewußtsein überhaupt, das als „das ärmste und leerste Ding von der Welt" (L., S. 82; Leib u. Seele, S. 31) von Schuppe bestimmt wird, wohl für eine konstituierende Bedeutung für die Körperwelt haben kann. Ich finde bei dieser Bestimmung keine. Das Problem des Bewußtseins überhaupt

kann aber nicht eher als erledigt angesehen werden, als wir das Problem der Kategorien bei Schuppe kennen gelernt haben.

Die Kategorien:

Die Unentbehrlichkeit des Bewußtseins überhaupt für die Körperwelt und damit die absolute Zusammengehörigkeit beider, wäre gesichert, wenn das Bewußtsein überhaupt als Inbegriff apriorisch-transcendentaler Funktionen resp. als Inbegriff von Gesetzmäßigkeiten gefaßt würde. Seine Kontamination mit den konkreten Bewußtseinen ließe sich leicht korrigieren. Der Immanenzstandpunkt ließe sich auch von einer notwendigen kategorialen Bestimmtheit der Welt her am leichtesten durchführen.

Schuppe behandelt die Frage nach den Kategorien in L., S. 88 ff. und G., S. 35 ff. Er stellt dem „Denken im allgemeinsten Sinne", d. i. dem bloßen „im Bewußtsein Haben", „das Denken als solches", die Kategorien gegenüber. Zocher hat darauf hingewiesen, daß das Verhältnis des „Denkens im allgemeinsten Sinne" zum „Denken als solchem" von Schuppe nicht eindeutig bestimmt wird: einmal (L., S. 90) wird ihr Verhältnis als das von Gattung und Species behandelt („Gattungsbegriff des Denkens"), das andere Mal handelt es sich um zeitlich nacheinander verlaufende Akte (L., S. 97: Denken im allgemeinsten Sinne als „vorhistorisches Faktum"). „Das Denken überhaupt" faßt also einmal die logischen Funktionen „unter sich", das andere Mal steht es als logische Tat „neben" vielen anderen logischen Taten. Schuppe will offenbar durch die erste Verhältnisbestimmung die psychologische Ableitung der Kategorien ablehnen und an Stelle solcher Ableitung das geben, was Kant „Analytik des reinen Verstandes" nennt. Das Kennzeichen dieser Analytik ist, daß der „Gegenstand" nicht einfach als gegeben hingenommen wird, sondern „genetisch" entwickelt werden soll. Diese Genesis ist analog dem genetischen Verfahren in der Mathematik, d. h. diese Genesis geschieht nicht als Nachweis psychologischer Herkunft des Gegenstandes, sondern als Aufbau aus den letz-

ten der Analyse erreichbaren Elementen. Das zeitliche Nacheinander der Denkakte tritt bei Schuppe durchaus zurück, so daß wir die eben skizzierte erste Bestimmung als maßgebend zu betrachten haben.

Der Apriorismus und damit die transcendentale Konstituierung der Erfahrungswelt tritt bei Schuppe nur in abgeschwächter Form auf. Kommt man von cap. 4 der L. zu cap. 5, so fühlt man sich in eine andere Welt versetzt. Schuppe behandelt „das ursprünglich Gegebene" „als Stoff" und — „wozu es geformt wird" — „die Welt der Dinge und Ereignisse selbst". Es werden verschiedene „Regionen" des Bewußtseins unterschieden, eine Region, in der sich „Zustand und Tätigkeit nicht unterscheiden" lassen, in der ein „Chaos zusammenhangloser, unmittelbar gegebener Elemente" herrscht, und eine zweite „Region des Begreiflichen", von der wir zu den „Produkten des ausgebildeten Denkens" gelangen. Obwohl so Voraussetzungs- und Ergebnisgegebenheit auseinandertreten, wird der Aufbau der Wahrnehmungswelt kaum skizziert. Wo Schuppe aber analytisch die letzten Bestandteile der Ergebnisgegebenheit, der Welt, herausstellt (Cap. 8 und 9 der L.), hören wir nichts mehr von der „anstrengenden Tätigkeit", dem „unsagbaren Produzieren" (L., S. 95) des Denkens als solchem, sondern er weiß (S. 205), daß das Seiende (als Ergebnisgegebenheit) „nicht durch einen zeitlichen Wirkensakt je aus diesen Elementen zusammengefügt worden ist, aber doch diese Elemente als seine Bestandteile, in welche es ohne Rest aufgeht, in sich erkennen läßt". L. 204 sagt er, „daß der unmittelbare Eindruck sich vor dem Verstande in Elemente zerlegt". Erweckte L., Cap. 5, den Anschein, daß der in Cap. 4 abgelehnte Dualismus ersetzt werden sollte durch einen Monismus des Gegebenen als Monismus der Funktion, so steht schließlich doch nur das Gegebene als Ergebnis da, an dem sich der Verstand analysierend betätigt. In diesen statischen Monismus des Gegebenen fügt Schuppe zwei Kategorien ein.

Als Kategorien, als apriorische Arten der An-

eignung hält er fest das „idem und causa", die „Prinzipien der Identität und Kausalität". Die Welt wird nach Schuppe in ihrem Aufbau verständlich, wenn man nur Identität (und damit auch Unterschiedenheit) wie Kausalität als subjektiv notwendige Zutaten zum Gegebenen als im Bewußtsein Gehabten ansieht. Diese Kategorien „können ohne Gegebenes überhaupt gar nicht gedacht werden, existieren also von vornherein in unserem Bewußtsein nur als Bestimmungen von Gegebenem, von etwas, was da identisch oder verschieden ist und mit anderen als kausal verknüpft ist". Von einem besonderen Akte der Anwendung dieser Kategorien kann also nicht geredet werden, wohl aber von einem „Auf- oder Hervortreten im Bewußtsein" (G., S. 36). (Für die Psychologie wurden in ähnlicher Weise die Tätigkeiten Wahrnehmen, Vorstellen abgelehnt; s. S. 47). Ihr apriorischer Charakter bleibt dennoch gewahrt, da sie vom Subjekte aus „hinzukommen" (G., S. 35).

Sie gehören „zum Bewußtsein überhaupt, d. h. dem gattungsmäßigen Wesen der individuellen Bewußtseine" und sind so subjektiver Willkür entzogen. Als zum Bewußtsein überhaupt gehörig besitzen sie „auch objektive Geltung". (G., S. 37). Jedes dynamische, funktionale Moment wird von den Kategorien ferngehalte'n. Sie sind nicht Tätigkeiten, die etwas zerlegen oder vereinen, so daß das Gegebene durch sie verändert würde, sondern das Denken als solches ist nur „das Bewußtsein eben dieser Bestimmtheiten, welche doch den bloßen Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalten nur deshalb und nur insofern zukommen, als sie bewußte oder Bewußtseinsobjekt sind" (G., S. 38). G., S. 77 bestimmt er es (das Denken als solches) dahin, „daß Identitäten und Verschiedenheiten und Kausalbeziehungen des Gegebenen bewußt werden". So stellt auch das auf die angewandte Kategorie gegründete Urteil keine reale Einheit her, noch reißt es etwas auseinander, sondern das Urteil bildet eine „logische Einheit" (G., S. 45). Die Kategorien Schuppes sind erstarrte Formen, denen das Gegebene qua Bewußtseinsinhalt sich einfügen muß und die in der nachträg-

lichen Analyse als apriorisch erkannt werden.

Die Kategorie der Identität besteht darin, „daß uns die Begriffe „dasselbe und nicht dasselbe" zur Verfügung stehen". Es gibt keinen Eindruck, der nicht in bezug auf einen zweiten Eindruck entweder inhaltlich mit ihm derselbe oder nicht derselbe ist. Habe ich z. B. die zwei Farbeneindrücke rot und grün, so ist „mit keiner Kunst" aus ihnen die Unterschiedenheit („nicht dasselbe") herauszuanalysieren, ebensowenig wie aus zweimal gegebenem rot die Identität herausgefunden werden kann. Dabei bedingen sich gegenseitig die Einheit und die Unterschiedenheit, die Position und die Negation. Für die Erkenntnis ist wichtig die sogenannte „partielle Identifizierung", in der ich aus einem Gesamteindruck heraus einen Einzelzug als identisch mit einem mir längst bekannten Eindruck erkenne. So gelange ich zur Unterscheidung der Einzelzüge und damit zum Verständnis der Einheit. In dem darauffolgenden Urteil wird dann die Prädikatsvorstellung mit einem derartigen Einzelzug identifiziert. („Der Tisch ist rund"). Auch das Schließen „reduziert sich einfach auf das Bewußtsein dieser Identität" (G., S. 48).

Die Sinnesdata bieten sich aber für das Subjekt nicht nur als identisch oder unterschieden, sondern auch in der „Notwendigkeit des Aufeinanderfolgens oder Zugleichseins". Ohne die Gewißheit, daß das a kommen muß, weil b ist, und daß b sein muß, weil e gewesen ist u. s. f., gäbe es nicht diese Welt der Dinge und Ereignisse. Die „Ordnung des Seins" besteht in dieser Gewißheit. Unter diese „Notwendigkeit" fällt auch alles, was man „Kraft", „Vermögen", „Fähigkeit", „Anlage", nennt, selbst das Verhältnis von Gattung und Species kann Schuppe als ein kausales bezeichnen, da eine Notwendigkeit beide verbindet. „Zur Denkbarkeit des Seins gehört solche feste Ordnung des Seienden". Auch die Kategorie der Kausalität besteht wie die der Identität nicht anfangs für sich allein, um dann auf unfaßbare Weise an das Seiende heranzutreten, sondern sie ist von vornherein nur in Verbindung mit dem Sein da. Da sie — wie die Identität — zum Bewußtsein überhaupt gehört, kommt ihr objektive Gültigkeit zu. — Das Charakteristikum einer Kategorie ist für Schuppe

daß sie „niemals selbst Sinnesdatum" sein kann. Hier muß die Kritik einsetzen, denn dieses als Charakteristikum der Kategorie gesetzt, sind nicht nur Identität und Kausalität als Kategorien anzusehen. Es muß beachtet werden, daß eine Lösung für Schuppe, wie sie manche moderne Philosophen geben, wonach alle die fraglichen Relationen der „Sphäre der idealseienden Gegenstände" angehören, und so zwar nicht wahrgenommen werden, wie die realseienden Dinge, aber doch „unmittelbar erfaßt", „erschaut" werden an den Dingen (da die Sphären „einander angepaßt" sind), noch nicht in Frage kommt. Schuppe stellt die Alternative: wahrgenommen = Sinneseindruck = objektiv, nicht wahrgenommen = nicht Sinneseindruck = subjektiv = apriorisch.

Im Abschnitt „das Gegebene und seine Bestandteile" (G., S. 77 ff.) führt er als die letzten materialen Bestandteile jedes Bewußtseininhaltes an: Zeitmoment, Ort, Lage, bestimmte Ausdehnung, bestimmte Gestalt, sinnliche Qualität. Die Apriorität von Raum und Zeit wird ausdrücklich in Abrede gestellt (G., S. 84, Abschnitt 91), sie sind „Elemente des Gegebenen". G., S. 102 ff. wird auch die Zahl und das Zählen nicht als ein apriorisches Denkverfahren angesehen, — obwohl durch das Zählen „eine Einheit" unbeschreiblicher Art „begründet" wird („es handelt sich darum, daß von b unterschiedene a mit b zur Zwei zusammenzufassen"). Aber wird denn Raum und Zeit als Nebeneinander und Nacheinander so empfunden wie rot und warm? Die Relationen von Raum und Zeit gehen doch nicht in dem Mannigfaltigen auf, das sich in ihnen findet, sondern stellen eine bestimmte Einheit dar. Und ist die Quantität ein Sinnesdatum oder eine Denkbestimmung? Muß dann nicht auch die Zahl, die eine Einheit „begründet", die offensichtlich kein Sinnesdatum ist, eine Denkbestimmung sein? Die Kategorientafel Schuppes ist also unvollständig, wenn man seine Alternative: Sinneseindruck oder nicht, als Wegweiser nimmt.

Der kategoriale Unterbau, den Schuppe für die Welt geben will, ist auch — trotz der Zuzählung der Kausalität zu den Kategorien — zu schwach, um eine absolute Zusammengehörigkeit von

Bewußtsein überhaupt und Bewußtseinswelt zu behaupten.

Das Bewußtsein überhaupt, das a. a. O. als „das ärmste und leerste Ding der Welt" behauptet wurde, ist durch die beiden Kategorien ein wenig belebt, aber doch nicht so, daß es als Konstituens und Fundierung (auch nicht im methodischen Sinne) der Bewußtseinsinhalte angesehen werden kann. Man denke sich die beiden Kategorien, die ja nichts an dem Gegebenen als solchem tun, sondern nur für das erkennende Subjekt ein bestimmtes Fixieren der Eindrücke bedeuten, weg — was bliebe zurück? „Der Strom des Bewußtseins", die Welt der wahrgenommenen Dinge, mit ihren Raum und Zeiterfüllungen, samt ihren Veränderungen. Nur jedes erkennende (durch Wegfall der Identität) und praktische Verhalten (durch Wegfall der Kausalität) bliebe ausgeschlossen. Ich erlebte die Welt etwa so, als wenn ich träumend am Fenster stehe und „gedankenlos" dem Schneetreiben zuschaue. Ich könnte mich dem „Strom des Bewußtseins" nicht mehr entziehen, weil ich nicht das Vermögen hätte, die Eindrücke als „dasselbe und nicht dasselbe" zu fixieren. Es bliebe bei einem Eshaften Erleben. Das erlebte Objekt kann also nicht bei Schuppe als auf apriorische Sinnes- und Verstandesfunktionen gegründete Ergebnisgegebenheit angesehen werden (Kant!). Es wird vorgefunden und nicht kategorial abgeleitet.

Die Unmöglichkeit des Schuppeschen Immanenzstandpunktes ergibt sich am besten aus einem Vergleich mit dem Idealismus der Marburger Philosophenschule (s. Paul Natorp, die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, 1910, Wissenschaft und Hypothese, Bd. 12).

Schuppe glaubte durch Beseitigung einer fehlerhaften, naiv-sinnlichen Fassung von erkennendem Ich und zu erkennender Welt (räumliches Geschiedensein!) das Problem des Zueinanderkommens als solches beseitigen zu können, indem fortan nur noch die absolute Koexistenz beider zu behaupten sei, von einem Zueinanderkommen aber dürfte nicht mehr geredet werden. Die Beseitigung des auf dem räumlichen Geschiedensein von Ich und Welt beru-

henden Dualismus von Wahrnehmungswelt und wahrgenommener Welt schien ihm jeden erkenntnistheoretischen Dualismus zu beseitigen und den Monismus des naiven Bewußtseins wieder herzustellen. Das absolute Zusammensein von Ich und Welt vermochte er aber nicht eindeutig zu bestimmen: bald war es logische, bald psychologische, bald ontologische Immanenz. Auch schimmerte überall der wegradierte Realismus mit Ich und Welt als selbständigen Existenzen durch. Wo liegt nun der Grund für diese Verwicklungen? Der letzte Grund liegt in der positivistisch-psychologischen Grundeinstellung Schuppes, die ihn vom individuellen Subjekt nicht loskommen läßt, trotz aller Ansätze. Sein Immanenzstandpunkt steht in unmittelbarer Nähe der Avenariusschen Prinzipial-Koordination (Korrelativität von Zentralglied und Gegenglied), aber weit ab von einer wirklichen Immanenzphilosophie, nämlich dem Idealismus der Marburger Philosophenschule.

Die Position der Marburger kann man kennzeichnen als einen „Monismus der Funktion", in welchem das Gegebene sich zu Aufgegebenem verflüchtigt. Die Zweiheit von Bewußtseinswelt und an sich existierender realer Welt wird als unzulässige Verdoppelung der einen Welt verworfen. Aber diese eine Welt ist nun nicht nur keine bewußtseins- und denkfremde Welt (Immanenzthese), sondern sie ist auch kein tatsächlich Gegebenes. Da ihr Konstituens ein ins Unendliche fortschreitender Prozeß ist, so gibt es überhaupt keinen gegebenen „Bestand", das Gegebene ist nie „Tatsache", sondern das Gegebene verflüssigt sich zu Aufgegebenem in der schöpferischen Bewegung des Denkens. Jedes Objekt ist immer nur „Station" auf der „unendlichen Bahn der Erkenntnis". Nicht nur die bewußtseinsfremde Tatsache im Sinne des Realismus ist eine Unmöglichkeit, sondern auch jede bewußtseinsimmanente Tatsache. Letztere ist nur das im Unendlichen liegende Ziel der Erkenntnis. Gegebenes, als stets weiter Bestimmbares, ist immer Aufgegebenes. (s. auch Natorp, Philosophie, S. 149 ff). Der durch die „Methode" ausgerichtete Prozeß, in dessen Gesetzmäßigkeit

das immer unfertige Sein entsteht, geht zurück auf den „Einheitsgrund schaffender Erkenntnis", der jedoch nicht als ontologische Größe, als Einzelwesen, vorgestellt werden darf, ja, der jenseits der ontologischen Sphäre überhaupt liegt, da er alles Sein, alles Ontologische erst fundiert: „Das Denken erschafft die Grundlagen des Seins — . . . das Sein ruht nicht in sich selbst, sondern das Denken läßt es erst entstehen". Dieses Denken wird von jedem psychologischen Akt und jedem empirischen, erlebenden Ich reinlichst geschieden, ist es doch „Denken des Ursprungs", ein die Grundlagen des Seins, zu welchem auch die empirischen Bewußtseine gehören, setzendes Denken. Die „Grundrichtungen", Kategorien, nach denen das Denken das Sein setzt, sind: Raum, Zeit, Kausalität, Zahl, Bewegung, Erhaltung u. s. f., so daß das Ding als „Verknüpfung von Denkbestimmungen" angesehen werden kann.

Hält man sich nicht krampfhaft an die Ablehnung des erkenntnistheoretischen Dualismus und an das Wort „Immanenz", so enthält die Position Schuppes hiervon nichts.

Zunächst fällt die Ausschaltung aller Funktion, alles Dynamischen bei Schuppe auf (s. S. 63 fg). Damit aber identifiziert sich ihm, wie wir bereits bemerkten, Voraussetzungsgegebenheit mit Ergebnisgegebenheit, das Gegebene mit dem Tatsächlichen. Gegebenes als Aufgegebenes wird hier unmöglich. Die Immanenz kann nur statische Bewußtseinsimmanenz sein, nicht Immanenz als Einordnung des Seins in den ins Unendliche fortschreitenden Bestimmungsprozeß des Denkens. Ist bei den Marburgern alles an der Spontaneität des Denkens orientiert, so bei Schuppe alles am zuhandenen Bestand (den er, wie wir bald sehen werden, mustergültig analysiert), dessen Bewußtseinsfremdheit verneint wird. Zwar redet Schuppe öfters von „Tätigkeiten" des Denkens (s. L., Kap. 5), aber er weiß doch nichts damit anzufangen (s. S. 62).

Die Macht der zuhandenen Welt für Schuppe zeigt sich auch darin, daß er nur zwei Kategorien dem fundieren-sollenden-Bewußtsein zu vindizieren wagt. Indem die Marburger alle das Ding ausmachenden Bestimmtheiten

als Kategorien des (nicht psychologischen) Denkens ansehen, wird ihnen notwendig das Ding denkimmanent und ohne dieses Denken ist es nichts. Das Ontologische ist fundiert in einer nicht ontologischen Subjektssphäre. Indem Schuppe dem Dinge als solchem Raum, Zeit, Quantität, Qualität und so die es ausmachenden Bestimmtheiten beläßt, kann er die absolute Notwendigkeit des Bewußtseins, des Denkens für das Sein nicht einleuchtend machen. Da nun schließlich dieses mit 2 Katogorien belebte Bewußtsein im individuellen Bewußtsein als sein generisches Moment aufgeht, bleibt es innerhalb derselben ontischen Sphäre als die von ihm konstituiert sein sollenden Gegenstände. Wie aber von einer psychologisch-ontologischen Größe alle anderen derselben Sphäre angehörigen Größen abhängen können in absoluter Immanenz ist unerfindlich. Immanenz ist hier nur möglich als relative Immanenz im Sinne der Zugehörigkeit der Wahrnehmungen zum erlebenden Ich (psychologische Immanenz). In der von uns bezeichneten „logischen Verhältnisbestimmung" machte Schuppe einen Ansatz zur beabsichtigten absoluten Immanenz, der aber durch psychologische und ontologische Bestimmungen überlagert wurde. Die Scheu vor aller Metaphysik, die für Schuppe stets Zwei-Welten-Theorie bedeutet, ließ ihn das individuelle Ich zum Ausgangspunkt, „Urmaß aller Existenz" nehmen, was ihm aber die Durchführung seiner Intention unmöglich machte. Hiermit ist erst die Kritik der Kategorienlehre Schuppes (s. S. 65 fg) vollendet.

In Rehmkes Psychologie werden wir diesem abgeschwächten Apriorismus Schuppes wieder begegnen, der sich aber dort ausnimmt wie ein Stück aus einer fremden Welt. Auch dieselbe Erstarrung finden wir dort: Denken als „Unterschiedenes und Vereintes Haben".

Schuppe und Avenarius.

In der Ausschaltung alles Funktionalen des Bewußtseins und damit im Hinnehmen des Gegebenen, welches dann das Ich zu analysieren hat, zeigt sich bei beiden die

positivistische Grundeinstellung, der wir auch bei Rehmke begegnen werden. Das Gegebene selbst wird bestimmt als Einheit von Elementen und Momenten (Schuppe) resp. als Einheit von Elementen und Charakteren (Avenarius). Den erkenntnistheoretischen Dualismus sehen beide als in der „Introjektion" begründet an und suchen ihn zu bannen durch die von vornherein anzunehmende Korrelativität von Ich und Welt, Zentralglied und Gegenglied. Avenarius bestimmte diese „Prinzipialkoordination" nicht näher, Schuppe versuchte es, ohne zu einer klaren Stellung zu gelangen. Was beide „Bestätigung des naiven Realismus" nennen ist nur die Ablehnung jeglichen Dualismus.

Um uns den Weg zu Rehmke zu ebnen, fassen wir die

Kritik an der Immanenzphilosophie als möglicher Erkenntnistheorie

zusammen (*[6]).

Wilhelm Wundt hat bereits bemerkt, daß die Argumentationen Schuppes anmuten wie die des Zenon und Melissos gegen Bewegung und Vielheit. Dies gilt besonders seiner Argumentation gegen eine bewußtseins- und denkunabhängige Welt. Schuppe glaubt, daß die Welt, indem ich sie als bewußtseinsunabhängig beurteile, bereits immanent sei. Man glaubt einen verspäteten Widersacher des Anselmus zu hören, der umgekehrt lehrte, daß aus dem Gedachtwerden die reale Existenz des Objektes folgte. Schuppe läßt die Dinge, weil sie uns als Wahrnehmungen gegeben sind, in ihrem Wahrgenommen werden aufgehen. Das ist aber falsch: Das mir unmittelbar Gegebene sind Erscheinungen resp. Erscheinungskomplexe, deren Daseinsart das Bewußtsein ist, die also psychischer Natur sind. Aber die physischen Gegenstände, die Gegenstände der Naturwissenschaft, die „irgendwie" in ihnen zuhanden sind, fallen nicht mit ihnen zusammen, sondern sind (nach K. Stumpf) „die aus den Erscheinungen erschlossenen, in räumlich zeitlichen Verhältnissen angeordneten Träger gesetzlicher Veränderungen". Biedermann erkannte hier richtig, daß die essentielle Dualität zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenem nicht zu tilgen wäre, die Schuppe neben der existentiellen, numerischen noch til-

gen möchte. G., S. 139 ff (s. S. 54 fg), war er auf dem richtigen Wege, diesen Befund anzuerkennen. Was an dem Immanenzargument richtig ist, ist die harmlose Tatsache, daß ich einen Gegenstand erst wissen muß, um von ihm reden zu können, also ich muß ihn auch dann erst wissen, kennen, wenn ich von ihm das Sein aussage. Aber hieraus ist nicht die existentielle Bedingtheit des Gegenstandes durch mich zu folgern. Das hieße logische und existentielle Beziehung kontaminieren. So wenig die Welt durch mein Wahrnehmen existentiell getroffen wird, wird sie es durch mein Denken.

Schuppe glaubt, durch das Urteil: „Ich denke die Welt denk-bewußtseins unabhängig", sei sie bereits immanent und zwar so, daß sie ohne Bewußtsein nicht bestehen kann. Der Schluß wäre dann richtig, wenn auf die existentielle Beziehung des Wirklichseins als erfragte das Urteil eine Antwort ist („Ist die Welt vom Bewußtsein existentiell abhängig oder unabhängig?") und diese Seinsbeziehung notwendig auch im Denken enthalten resp. das Denken selbst wäre. Aber gerade das aller Funktionen beraubte Denken Schuppes kann so der Welt nicht gefährlich werden.

Bewußtseinsimmanent ist nur der Gedanke des Urteils, nicht der im Gedanken erfaßte Tatbestand. Indem Schuppe sowohl beim Wahrnehmen als auch beim Denken nicht unterscheidet zwischen Inhalt und Gegenstand, fließt ihm die psychologische (der Wahrnehmungen, Vorstellungen) und die logische Immanenz (der Gedanken) zusammen mit einer angeblichen Immanenz der ontologischen Gegenstände. Eine dazu nötige Auflösung der ontologischen Gegenstände in logische Einheiten mittels der Kategorien hat aber Schuppe nicht versucht. Schuppe nimmt keinen Anstoß an dem „Erschließen" anderer, mir gegenüber durchaus selbständiger Iche. Die bewußtseins-transcendente Gegenstandswelt bietet keine größeren Schwierigkeiten. Hält man den mannigfachen konkreten Bewußtseinen die Realität nicht vor, so braucht man sie auch nicht den Gegenständen von vornherein vorzuenthalten. Wie schwierig es ist nach Behauptung der absoluten Immanenz auch für die

Körperwelt noch den Worten „wirklich — nicht wirklich", ohne die wir im Leben nicht auskommen, einen Sinn abzugewinnen, zeigt Schuppes Versuch, die Wirklichkeit als die den individuellen Bewußtseinen „gemeinsame" Bewußtseinswelt zu verstehen, so daß wir „innerhalb" des dem Subjekt gegenüberstehenden Objektiven Objektives (= Wirkliches) und Subjektives (= Nichtwirkliches) zu unterscheiden haben (s. L., S. 65: „Der Charakter des Subjektiven und Objektiven . . innerhalb des Bewußtseinsinhaltes als ein materieller Unterschied"). Gibt es aber überhaupt eine allen Menschen gegebene gemeinsame Welt? Ich glaube, der Rest nach Abstreifung aller subjektiven Alterationen wäre sehr kümmerlich. Eine reine Immanenzphilosophie darf nur Gegebenes kennen. Wirkliches und Nichtwirkliches können sich ihr nur graduell durch Deutlichkeit unterscheiden (s. Natorp: „Meinen" und „Wissen"). Einen prinzipiellen Unterschied kann sie nicht finden. —

Wie Biedermann erstrebt Schuppe einen Monismus des Gegebenen, in Gegensatz zu jeglichem erkenntnistheoretischen Dualismus, der aber bei ihm antirealistisch, immanental bestimmt ist. Die Unmöglichkeit dieses immanenten Monismus des Gegebenen ergab sich aus der positivistisch-psychologischen Grundeinstellung Schuppes, die ihm eine totale Logisierung des Gegebenen unmöglich machte.

Die genaue Analyse der Erkenntnistheorie Schuppes wird sich uns für die Bestimmung des Verhältnisses Rehmkes zu Schuppe dienlich erweisen.

c) Die „Analyse des Gegebenen". (G., S. 11)

Den ganzen erkenntnistheoretischen, immanenten Unterbau klammern wir hier ein. Nur die Analyse der Phaenomene als solche betrachten wir.

1. Das Ich.

Für die „Analyse des Gegebenen" kommt nur das konkrete, sich und anderes wissende Ich in Frage.

Wie es „keinen Seelenraum" gibt, so gibt es auch „keine Seelensubstanz", die eine metaphysische Dichtung ist. Das Ich ist „nichts Geheimnisvolles, Transcendentes, sondern das, was jedem das Bekannteste von der Welt ist" (G., S. 16 ff.). Mit der Substanzvorstellung fallen auch alle „vagen subjektiven Tätigkeiten" ohne Objekt dahin.

Das Ich, die Seele, fällt mit Bewußtsein zusammen. Schuppe gebraucht „die Wörter Ich und Bewußtsein völlig promiscue", da sie „dasselbe Eine treffen" (Leib u. Seele, S. 25). Bewußtsein kann darum nicht als ein vergänglicher oder unvergänglicher Zustand des Ich angesehen werden. „In dem Sich seiner bewußt sein besteht das Ich" (G., S. 16). Ist „diese Identität von Subjekt und Objekt" ein Rätsel, dann ist sie „das Rätsel der Welt", „denn ohne sie gäbe es weder Erkenntnisthorie und Logik" (G., S. 19), die für Schuppe ja vom bewußten Ich ausgehen. Aber ohne Sich-selbst-wissen des Ich gäbe es auch keine Wissenschaft vom Seienden, denn es gilt: „Kein Wissen von anderem ohne Wissen von sich und kein Wissen von sich ohne Wissen von anderem" (G., S. 21). Denselben Bestimmungen werden wir in der „Psychologie" Rehmkes wiederbegegnen.

Die „Logik" von 1878 kennt diese Deutung des Selbstbewußtseins als Identität von Wissendem und Gewußtem noch nicht. Die diesbezüglichen Ausführungen auf S. 81 decken sich mit dem später von Natorp in der „Allgemeinen Psychologie" (1912) über das Selbstbewußtsein Ausgeführten. Schuppe schreibt: „Dieses gegenständlich Machen hat eine unübersteigliche Grenze. Auch . . . das bewußte Ich kann wiederum zum Objekt gemacht werden, aber immer steht diesem Objekt sofort das Subjekt als das denkende und erkennende gegenüber . . . nie gelingt es, wirklich es zu stellen". Wenn S. 82 „dieses Subjekt, welches sich nicht zum Objekt machen läßt" als „nur in dem wirklichen, ganzen, bewußten Ich" existierend bestimmt wird, so zeigt sich, daß Schuppe vom psychologischen Ich und dessen Selbstbewußtsein handelt. Dieselbe Ausführung über das Selbstbewußtsein findet sich auch L., S. 699.

Zwischen diesem Ich, das (nach dem „Grundriß") im

Selbstbewußtsein sich selbst hat, und der Materie, dem Dinglichen, zu dem auch der Leib gehört, besteht totale essentielle Dualität. Zwar setzt der Begriff der Materie ein „empfindendes und denkendes Subjekt" voraus (s. S. 43, zum Materialismus), aber beide sind „ganz und gar verschieden", ihr Gegensatz ist „der schroffste und unversöhnbarste, der gedacht werden kann . . . es gibt keine Vermittlung zwischen ihnen". Das Ich „ist dessen ganz sicher, daß es etwas Anderes ist, wie die Welt der Dinge". Der Weltmonismus in erkenntnistheoretischer Hinsicht verbindet sich so für Schuppe — wie auch für Biedermann und später Rehmke — mit einem ontischen Wesensdualismus. Sonst „müßten Ich und Bewußtsein entweder direkt so am Leibe haftend gedacht werden, wie die körperlichen Eigenschaften und Teile (Farbe und Gestalt) und ihnen koordiniert sein oder aus ihm resp. ihnen hervorgehen. Das wäre Materialismus" (G., S. 17). Diese Alternative, daß das wissende Subjekt entweder als Bestimmtheit oder Eigenschaft am Leibe haftet und so vermaterialisiert wird oder eben „selbständig" und „ganz und gar verschieden" vom Leibe ist, ist der Gegensatz, von dem aus die Rehmkesche Psychologie entworfen ist. Das konkrete Ich selbst ist die Einheit seiner Bestimmtheiten, in deren Wechsel es „seine Identität festzuhalten vermag" (Gr., S. 21). Das Ich ist, wie es a. a. O. heißt, „Träger von Bestimmtheiten". Wie es zu diesen Bestimmtheiten kommt, darf selbstverständlich nicht gefragt werden, da sie „selbst ohne ein Ich als durch sie Bestimmtes, welches sie als die seinigen hat, gar nicht sein und gedacht werden können und weil andererseits dieses Ich ohne solche Bestimmtheiten ebensowenig gedacht werden kann" (Begriff der Psychologie, S. 44). „Es verschwindet ohne Rest, wenn es ganz ohne Bestimmtheit gedacht werden soll, ist aber doch, sobald solche gedacht werden, sofort unentfernbar als das Bestimmte vorhanden und mit der Bestimmtheit zugleich gesetzt" (ib. S. 45). So geht das Ich als „Einheit" (Gr., S. 140) der Bestimmtheiten in ihnen als untereinander Zusammengehörigen, ihm aber Zugehörigen auf.

Schuppe stellt dieses „Ichding", diese „psychische In-

dividualität" in Parallele mit dem „Begriff des Dinges" (Gr., S. 140). Eine „subjektlose Psychologie", die mit Empfindungen, Wahrnehmungen u. s. f. ohne empfindendes, wahrnehmendes Subjekt arbeitet, ist für ihn nicht möglich. Durch die „Vermittlung" dieser dem Ich unmittelbar zukommenden Bestimmtheiten, hat es die „Raumerfüllungen", die Körperwelt (s. S. 54). „Die individuelle Bestimmtheit des Ich" (G., S. 27) ändert sich je nach diesem räumlich und zeitlich bestimmten Inhalt. „Jedes Ich ist nur durch die Bestimmtheit seines Bewußtseinsinhaltes dieses bestimmte Ich" (Leib u. Seele, S. 7). Der Bewußtseinsinhalt ist als der das Ich bestimmende zugleich der das Ich individualisierende Faktor. „Wir können die Determination zum individuellen Bewußtsein nur in der Determination des Bewußtseinsinhaltes zum Individuellen finden. Die Individualität ist nicht der ermöglichende Grund dieses Bewußtseinsinhaltes, sondern umgekehrt seine Folge. Wenn auch nicht Folge im zeitlichen Sinne, so doch erst durch diesen Inhalt gesetzt und ermöglicht" (Begriff d. Psychologie, S. 60 fg.). Es ist also festgestellt, daß das Ich eine Bestimmtheitseinheit ist und daß zugleich diese Einheit als individuellkonkrete durch den Bewußtseinsinhalt konstituiert wird. Damit ergibt sich aber für die Seelenlehre Schuppes eine Diskrepanz, auf die Zocher („Husserls Phänomenologie", S. 85 ff.) bereits hingewiesen hat.

Schuppe kennt eine Pluralität von individuellen Bewußtseinen als Bestimmtheitseinheiten. Die anderen Bewußtseine sind erschlossen auf Grund von Körpern und ihren Bewegungen. Bestimmt Schuppe nun die objektive Wirklichkeit als „gemeinsamen Teil des Bewußtseinsinhaltes" (s. S. 72), so ist damit implicit die Pluralität individueller Bewußtseine gesetzt, andernfalls von einem „gemeinsamen" Inhalte nicht geredet werden könnte. — Die Psychologie lehrt nun, daß jegliche psychische Indivialisierung nur in und durch den Bewußtseinsinhalt besteht. Dann gibt es aber letztlich keine pluralen individuellen Bewußtseine, sondern nur ein (singulares) Bewußtsein, das sich bald so, bald anders konkretisiert. Die Eliminierung jeglicher Substanzvorstellung und die Fassung des Ichs als

Bestimmtheitseinheit, droht hier die Pluralität individueller Bewußtseine zu vernichten. Das alleinige Geltendmachen des Bewußtseinsinhaltes als individualisierenden Faktor führt auf ein Ich als an und für sich abstraktes Moment und so in diese Nähe der logischen Verhältnisbestimmung (S. 51 fg.; auch dort das Ich kein Konkretum). Innerhalb der Psychologie kommt Schuppe aber durch Bestimmung des Bewußtseinsinhaltes als Konkretisierendes in Gegensatz zur angenommenen Pluralität der Seelen als Bestimmtheitseinheiten. Dieser unüberwindlichen Schwierigkeit in der Fassung des Bewußtseinsbegriffs werden wir bei Rehmke wieder begegnen. Die Eliminierung der Seelen-Substanzvorstellung und die Fassung des Ichs als Einheit seiner Bestimmtheiten ist auch ein Beitrag zum Positivismus Schuppes.

Ich — Seele und Leib:

Das Bewußtsein ist unräumlich und doch weiß es Zeit und Raum, die ja nach Schuppe a posteriori sind. Raum und Zeit „können aber nicht gewußt werden, wenn das Subjekt nicht selbst irgendeinen Punkt in ihnen einnähme. Wie sollte Anschauung des Raumes denkbar sein, wenn nicht von einem Punkte im Raume aus?" (Gr., S. 25). Ein unräumliches, ortloses Wesen kann nie zum Wissen eines Hier und Dort, Darüber und Darunter, Vor und Hinter gelangen, da alle diese Bestimmungen nur von einem Orte im Raume neben unzähligen anderen möglich sind. Ich kann nie den „Raum schlechtweg" haben, sondern immer nur einen bestimmten Teil des Raumes von einem bestimmten Punkte im Raume aus. Desgleichen kann ich auch von Zeit nur wissen, als ein in der Zeit, im Nacheinander Stehender. So „folgt aus der Raum- und Zeitanschauung, daß, wenn Raum und Zeit Inhalt eines Bewußtseins werden soll, dieses Ich sich irgendwo und wann ein Stück Raum und Zeit einnehmend finden muß" (Gr., S. 25). Dieses für das konkrete Bewußtsein unumgängliche Stück Raum ist sein Leib, von dem aus sich daher seine ganze Raumanschauung orientiert. „So wird das Ich räumlich, indem es sich als Objekt in einem ausgedehnten Leibe immer irgend-

wo im Raume findet" (G., S. 25). Damit soll durchaus nicht in materialistischem Sinne die Identität von Ich und Leib ausgesagt werden; der Unterschied bleibt gewahrt. Aber die Tatsache, daß der Leib „conditio sine qua non alles Bewußtseinsinhaltes" ist, wird von hier aus verständlich. — Das nähere Verhältnis des Bewußtseins zum Leibe wird von Schuppe nur vage beschrieben. Im „Grundriß" bestimmt er es einmal als das der Zugehörigkeit, ein anderes Mal als das der „Zusammengehörigkeit" (s. G., S. 28); es ist ein „ursprüngliches, inneres, wesenhaftes Zusammengehören", das mit der „unbestimmten Empfindung der eigenen Ausgedehntheit" (G., S. 25 ff.) verbunden ist. In „Leib und Seele" werden auch diese Andeutungen noch zurückgenommen: „Daß das Ich sich ein Stück Raum einnehmend findet, ist absolut nicht erklärbar . . . . das Sichfinden des Ich in räumlicher Ausgedehntheit und Gestaltung ist einfach hinzunehmen" (S.27). Dieses Sichfinden ist „Urgeheimnis, Urtatsache", ohne die unsere Welt nicht existierte. So gibt Schuppe keine begrifflich klare Lösung des Verhältnisses; er sieht aber, daß in der Tatsache des Raumhabens von seiten des unräumlichen Bewußtseins eine engere Beziehung zwischen Ich und Leib gesetzt ist als ein äußerliches Zusammengehören, sei es auch in Wirkenszusammenhang (Zum Wirkenszusammenhang zwischen Bewußtsein-Seele und Leib, s. S. 46 fg.). In „L e i b u n d S e e l e", 1902, hält er ein W i r k e n von Körperwelt „auf das sich als seinen Leib wissende Ich oder den selbstbewußten Leib" (S. 53) zur Erklärung des „wechselnden Bewußtseinsinhaltes für möglich" (S. 45). „Auf das reine Ich" kann keine solche Einwirkung stattfinden — hier gilt das in den früheren Schriften dagegen geltend Gemachte —, versichert Schuppe immer wieder, wohl aber auf „das im Raum ausgedehnte sich als seinen Leib wissende Ich" (S. 45). So finden die Einwirkungen „nicht bloß auf den Körper statt, sondern auch auf das im Leib sich findende Ich." Fragen wir noch, wie dieses Einwirken auf Körper u n d Ich möglich ist, so erhalten wir die Antwort: „Wie Blut ein ganz besonderer Saft ist, so ist auch Gehirn ein ganz besonderer Stoff" (S. 45)! Näheren Gebrauch macht Schuppe von dieser Theorie nicht. Ihre Möglichkeit wird

nur auf S. 35, 45, 53 angedeutet. Ob Schuppe wohl gemerkt hat, daß in ihr der Realismus Trumpf ist? Denn ob der Gegenstand auf das reine Ich wirkt, wie es die cartesianische Psychologie behauptet, oder ob er nach Schuppe auf das im Leib sich findende Ich wirkt, — entscheidend ist, daß der Bewußtseinsinhalt überhaupt wieder vom Wirken des Dinges abhängt, was des Letzteren Selbständigkeit voraussetzt.

2. Das Ding:

Wie es keine Seelensubstanz gibt, so gibt es auch keine Dingsubstanz als „dunklen Kern" im Dinge. „Von den durch Unterscheidung gewinnbaren letzten Elementen des Gegebenen und ihren eigentümlichen Zusammenhängen ist auszugehen" (G., S. 79). Diese Elemente jeglichen Wahrnehmungsinhaltes, deren Unterscheidung ein Werk der Reflexion ist, die wir erst „allmählich" erkennen (Die immanente Philosopie, S. 17), sind folgende: Ort, bestimmte Ausdehnung (Größe), bestimmte Gestalt, eine bestimmte Zeitdauer, bestimmte sinnliche Qualität. Die ersten vier Bestimmtheiten faßt Schuppe als „räumliche und zeitliche Bestimmtheit" zusammen, zu der aber stets die sinnliche Qualität als sie erfüllend treten muß. Zu jeglichem sinnlichen Gegebenen gehört also: irgendein Wo und Wann, irgendeine Ausdehnung und Gestalt, irgendeine sinnliche Qualität. „Die Elemente haben den Charakter des Allgemeinen" (L., S. 169), sie sind abstrakt. Als solche können sie nie für sich existieren. Ein Gegebenes kann sich also auch nie aus diesen Elementen „zusammensetzen", was ihre Sonderexistenz voraussetzte, sondern sie lassen sich nur „durch Unterscheidung" aus dem Gegegebenen gewinnen (L., S. 166). „Ihre Existenz ist also die aus oder in der wirklichen Erscheinung" (L., S. 167). Es kann auch kein Element ohne die anderen sein, noch die anderen ohne das eine. Raum und Zeit können nicht ohne irgendeine erfüllende sinnliche Qualität gedacht werden, sinnliche Qualität aber ebensowenig ohne Raum und Zeit, die die Grundbedingung ihres konkreten Gegeben-

seins sind. Die Elemente gehörn also real untrennbar, aber logisch unterscheidbar zusammen und „das Zusammen der (an und für sich abstrakten) Elemente in der wirklichen Erscheinung ist ein Individuelles" (L., S. 169). Das Individuelle ist demnach Einheit von bestimmten Allgemeinen. Die Zusammengehörigkeit der Elemente untereinander ist „elementare Notwendigkeit". Diese Elemente lassen sich selbst wieder zergliedern, sie sind nicht schlechthin einfach. „Das Gattungsmoment und das Spezifische" lassen sich an ihnen unterscheiden. So kommen wir von den Elementen zu den „Momenten", die „in der innigsten Weise verbunden sind" (Gr., S. 90), so daß „das gattungsmäßige Moment, Farbe z. B. oder ebene Figur, in jeder Spezies so enthalten ist, daß das Spezifische, z. B. Röte oder Dreieckigkeit, wenn wirklich dieses gegnerische Moment gar nicht dabei mitgedacht werden soll, auch sofort undenkbar wird" (Gr., S. 90). Beide bedingen einander, und wie eins zum anderen komme (als vorher selbständige Größen) kann, wie bei den Elementen, nicht gefragt werden. — Das Gegnerische als solches, Farbe, Ausdehnung, Gestalt schlechtweg, gehört zu den „einfachsten Elementen", die „undefinierbar" sind (G., S. 106).

Das Allgemeine, sowohl das Gegnerische als das Spezifische, ist nicht als Nichtwirkliches dem Individuellen als alleinigem Wirklichen gegenüberzustellen. Es existiert natürlich nicht als konkret Wirkliches, aber es ist doch immer „Bestandteil des Wirklichen", „wirklich im Wahrgenommenen enthalten, mit wahrgenommen" (G., S. 92). Das wirkliche Individuelle ist ja nichts als „das Zusammen solcher Elemente und Momente". Die Verbindung von Generischem und Spezifischem bezeichnet Schuppe als „begriffliche Notwendigkeit".

An Raum und Zeit vermag Schuppe freilich selbst kaum die Unterscheidung von Gattung und Spezies durchzuführen. Raum und Zeit sind „eigentlich kein gattungsmäßiges Merkmal, welches in jedem zu subsumierenden Individuum angetroffen würde und mit seinen individuellen Eigenheiten in innerem Zusammenhang stünde". Der

Unterschied der Räumlichkeit des Individuums a von der des Individuums b besteht nur in der Erfüllung. So fällt „der Raum" mit der „räumlichen Bestimmtheit eines Gegebenen" zusammen. Insofern wir aber alle Räume mit Nachbarräumen zu dem einen Raume zusammendenken, können wir die einzelnen Räume als „Teile des Raumes" fassen. Die Räume und Zeiten sind so (nach dem vorherigen Zusammendenken) „Teile" des Raumes und der Zeit. Die Unterscheidung von Gattung und Spezies läßt sich demnach klar nur an sinnlicher Qualität und Gestalt-Größe durchführen. Die Schwierigkeit der Unterscheidung von Gattung und Spezies bei Raum und Zeit für Schuppe scheint mir darin zu liegen, daß er verkennt

1. die Doppelbedeutung des Wortes „Raum",
2. den Relationscharakter der Zeit.

Raum bedeutet: a) Die Beziehung des Nebeneinander sinnlicher Einzelwesen. So kann bei ihm nicht von Gattung und Spezies gesprochen werden, so wenig als man bei der Beziehung „ähnlich" Gattung und Spezies unterscheiden kann (Der Unterschied bei „ähnlicher", „ähnlich" liegt stets in den Beziehungsgliedern, die Beziehung selbst ist stets dieselbe). Beziehungen sind schlechthin Einfaches. Raum bedeutet aber b) sinnliches Ding als Einheit von Größe, Gestalt und Ort. Lassen sich nun letztere Elemente in Gattung und Spezies zerlegen, was Schuppe nicht bezweifelt, so kann auch jeglicher Raum als Einheit dieser Elemente zerlegt werden in Raum schlechtweg und Besonderheit. Raum schlechtweg wäre dann die Einheit der Genera von Größe, Gestalt, Ort. Indem Schuppe diese beiden Bedeutungen nicht unterscheidet, überträgt sich ihm die Unzergliederbarkeit der Beziehung Raum auf Raum als Elementeneinheit und die Zergliederbarkeit von Raum als Elementeneinheit macht ihn stutzig vor Raum als Beziehung. Das Zusammendenken der Räume als Elementeneinheit zu einem Raum, innerhalb dessen man sie dann wieder als „Teile" unterscheiden kann, ist nie Ersatz für die Unterscheidung von Gattung und Spezies. Teile können selbständig existieren, nie können dies aber Gattung und Spezies. Auch bei der Zeit verkennt Schuppe den Beziehungs-

charakter. Zeit ist Nacheinander von Gegebenem und damit so unzergliederbar als die Beziehungen „nebeneinander“ und „ähnlich“. Als Beziehung ist aber die Zeit kein Element wie Größe, Gestalt. Die Elemente kommen dem Dinge an und für sich zu, auch als Augenblicksgegebenem. Die Zeit kommt dem Dinge nur als veränderlichem zu und stellt die in der Veränderung gegebenen Zustände des Dinges in das Nacheinander als früher und später. Die Elemente des Dinges finde ich auch, wenn ich einen Zustand des Dinges fixiere, die Zeit nur, wenn mir zwei Zustände des Dinges gegeben sind. Sage ich aber, der eine Zustand des Dinges a dauere so und so lange, so muß ich noch ein zweites Ding haben, das Veränderung und damit Zeit in sich aufweist und von diesem zweiten Dinge aus kann ich die Dauer des Zustandes des ersten Dinges bestimmen. Zeit ist also nicht den Elementen zuzuzählen, womit sich die Frage der Unterscheidung von Generischem und Spezifischem bei ihr von selbst erledigt.

Das Ding ist jedoch durch diese elementare und begriffliche Notwendigkeit noch nicht erklärt. Es ist mehr als die der Augenblickswahrnehmung sich darbietende Einheit. „Die Frage, von welcher nun noch die ganze Möglichkeit des Dingbegriffs abhängt, ist die: wie kann an stelle einer Bestimmtheit eine andere treten und doch dabei geurteilt werden, das Subjekt sei noch dasselbe, nur verändert?“ (G., S. 107). Nicht mehr das Ding als Augenblicksgegebenes, sondern seine Identität trotz des Nacheinanders der verschiedenen Bestimmtheiten (Elemente) steht in Frage. Da ein „ens metaphysikum“ als in der Veränderung Beharrendes nicht in Frage kommt, so bleibt nur die Wahrnehmungswelt selbst übrig, in der das Verharrende-Identische gefunden werden kann. Wie ist bei der Ortsveränderänderung, der Bewegung, als einem anderen Wo in einem anderen Wann noch von ein und demselben Dinge zu reden, zumal Wo und Wann zusammen doch das principicum individuationis ausmachen (A. a. O. ergänzt er öfter zu Ort und Zeit als principia individuatonis: „vermöge ihrer qualitativen Erfüllung“). Zwei absolut gleiche Dinge sind nur durch die verschiedene Oertlichkeit im

Raume trotz aller sonstigen Ununterscheidbarkeit als zwei Dinge zu wissen. Macht so der bestimmte Ort den „Individualcharakter" aus, so scheint damit in der Bewegung gerade das individualisierende Moment verloren zu gehen. Die Identität des Dinges wird nun für Schuppe ermöglicht trotz der Ortsveränderung durch die Zusammengehörigkeit von Raumteil und sinnlich-qualitativer Erfüllung, womit sich das principium individuationis in Raum und Zeit zum principium identitatis der Qualitäten wandelt. Der Raumteil wird ja erst durch die Erfüllung mit bestimmten Qualitäten zu diesem bestimmten, von anderen abgegrenztem Raumteil. Das Hier und Dort, „diese relative Lage, ist aber nicht wesentlich für den Individualcharakter des Raumteils, dieser verträgt sich auch mit einer anderen Lage" (G., S. 109). Haben wir es also im nächsten Augenblick an anderem Ort mit demselben qualitativ erfülltem Raumteil zu tun, so dürfen wir „diese verschiedenen Data nebeneinander zur Einheit eines Dinges zusammenfassen" (G., S. 116). Der qualitativ erfüllte Raumteil ist das gesuchte verharrende Individuelle. Es rutschen also nicht die Qualitäten von Raumteil zu Raumteil (Eleaten), sondern nur dem konkreten Ganzen qualitativ erfüllter Ausdehnung kommt Bewegung zu. Schuppe weiß, daß diese Darlegung die Folge der „Auffassung des Raumes als der Ausgedehntheit der Sinnesqualitäten, also als eines Bestandteiles des Gegebenen" ist (G., S. 110).

Andernfalls müßte man „den leeren Raum, welchen die ohne dies auch ausgedehnten Dinge erfüllen, als eine konkrete Existenz voraussetzen" (G., S. 110), auf welchem sie dann von Ort zu Ort rutschen. In der Fassung des Ortes als einer dem Dinge selbst zukomenden Bestimmtheit liegt implicit die Negierung der Bewegung als eines Gelangens von einem Ort zum anderen Ort in einem dem Ding unterliegendem Raume.

Für Größen- und Gestaltveränderung gilt auch als das verharrende Subjekt — diesmal nur unter Abstraktion von der bestimmten Größe und Gestalt — „die Qualität, welche einen Teil des Raumes

fixieren läßt", welcher sonach als Individuelles festgehalten werden kann" (G., S. 113).

Wie kann nun Identisches bei (mitstattfindender) Qualitätsveränderung behauptet werden? Geht dann nicht die Einheit des Dinges verloren? Da die qualitative Veränderung gesetzlich geschehen muß, somit nur bestimmte Qualitäten in den Kreis der Möglichkeit für die Veränderung fallen, so daß „beliebiger Wechsel der Qualitäten ausgeschlossen ist" (G., S. 114), bleibt auch hier die Einheit des Dinges gewahrt. „Unbeschränkte Möglichkeit der Qualitätsveränderung würde es unmöglich machen, ein identisches Individium als Subjekt zu denken; die bestimmte Gesetzlichkeit macht es möglich" (G., S. 115).

Wie kommen wir also dazu, über die bloße augenblickliche Wahrnehmung hinaus einen Komplex von Daten für ein Ding zu erklären? Vier Momente machen den Dingbegriff aus: 1. „Gemeinschaft in Ruhe und Bewegung" (G., S. 117); 2. „Gemeinschaft in Veränderung der Größe, Gestalt und Qualitäten" (G., S. 119); 3. „die absolute Unvernichtbarkeit des Raumes und der Zeit" (G., S. 133); 4. „die relative Unvernichtbarkeit der Qualitäten" (ib). „Die empirische Notwendigkeit" verbindet „die Teile, resp. die in der Wahrnehmung vereinten Sinnesdaten hier und jetzt". Ohne diese Notwendigkeiten wäre unsere Welt nicht denkbar. So tritt an die Stelle eines metaphysischen Trägers von Eigenschaften die das Wesen des Dinges ausmachende empirische Gesetzlichkeit, wonach jede Qualität nur in diesem Raum- und Zeitpunkt erscheinen kann. Das Ding ist also nur die gesetzmäßige Einheit von Elementen-Komplexen als Augenblickgegebenem im Nacheinander. So ist es eine „Ganzheit", eine „Einheit von Unterscheidbarem" (G., S. 130).

Die Bestimmung der Veränderung: Zur Veränderung gehören zwei oder mehrere Eindrücke eines Dinges; aber nie unterscheidet sich der eine oder andere Eindruck vom anderen durch einen bloßen Gewinst oder einen bloßen Verlust. Es tritt „immer nur" ein bestimmtes Moment „an Stelle eines anderen". Veränderung bedeutet also stets Gewinst und Verlust an Momenten. (Das

Gegnerische bleibt dabei stets erhalten, nur für das Spezifische kann eins an Stelle eines anderen treten). Beim Nießen könnte man meinen, daß dem Nießen sowohl ein Nichts vorherginge als nachfolgte, so daß es selbst als etwas durchaus Neues aufträte. Aber das gesamte Nießen mit Nervenerregung, hörbarem Laut u. s. f. ist vielmehr „an Stelle . . anderer positiven Zustände getreten". Und wenn ein Ding sich vergrößert, so nimmt es nicht nur in der Größe zu, bei Beibehaltung der früheren Größe, sondern die frühere Größe geht verloren, eine andere tritt an ihre Stelle (G., S. 135 ff).

d) Rückblick und Vorblick:

Etwas unmögliches sollte möglich gemacht werden: Vom bewußten Ich aus sollte unter Ablehnung jeder dualistischen Transcendentalphilosophie ein erkenntnistheoretischer Monismus als Immanenzphilosophie in Gegensatz zu jedem Realismus begründet werden. Das Ontologische sollte in seiner Selbständigkeit aufgehoben und in die subjektiv psychologische resp. logische Sphäre resorbiert werden. — Als Meister aber erwies sich Schuppe in seiner scharfsinnigen Kritik des (naiven) Dualismus von Seelenwelt und Körperwelt, der in der Inhalt- und Bildtheorie für das Bewußtsein seinen Ausdruck fand. Die Bedeutung des unmittelbar Gegebenen wurde so scharf herausgestellt und es wurde vor aller Entwertung von seiten einer dualistisch orientierten Metaphysik geschützt.

Als ebensogroßer Meister erwies er sich in seiner subtilen Analyse des Gegebenen, insonderheit des Dinges. Schuppes jüngerer Kollege Rehmke nahm seine Kritik am erkenntnistheoretischen Dualismus vollständig wieder auf; auch in der „Analyse des Gegebenen", des Ontologischen erweist er sich als vollkommen von Schuppe abhängig.

Das Charakteristische für Schuppes Philosophie, den antirealistischen Immanenzgedanken, lehnt er aber ab.

III. Johannes Rehmke:

Johannes Rehmke, 1848 in Elmshorn (Holstein) geboren, studierte Theolgie in Kiel und Zürich. In Zürich lernte er Biedermann kennen, der sein „väterlicher Freund" wurde.

1871 bestand er die Theologische Amtsprüfung in Kiel. Nach anfänglichem Schwanken, ob er Dozent für systematische Theologie oder Philosophie werden wollte, widmete er sich bald ganz der Philosophie, auf die ihn Biedermann ständig hinwies (nach „Selbstdarstellung", s. 1).

1873 erlangte er an der Universität Zürich den philosophischen Doktorgrad. Da zufällig 1875 an der Kantonschule St. Gallen die Stelle eines evangelischen Religionslehrers frei wurde, bewarb er sich „äußerer Umstände halber" um diese Stellung und erlangte sie auch. Bis 1883 blieb er in St. Gallen als Religionslehrer.

1884 habilitierte er sich in Berlin und war dort bis 1885 Privatdozent für Philosophie.

1885 kam er auf Anregung Schuppes nach Greifswald, wo er bis 1921 dozierte. 1930 ist er in Marburg gestorben.

Ein vollständiges Verzeichnis der Schriften Rehmkes findet sich von J. E. Heyde in der „Zeitschrift für Philosophie", 1918, Bd. 165, S. 85—99. Eine Verarbeitung dieses großen Materials fehlt aber bis heute noch. Die Darstellungen Rehmkes von J. Heyde und S. Hochfeld (A Nu G, Nr. 548; Philos. Reihe, Bd. 76), halten sich einseitig an Rehmkes „Grundwissenschaft" 1910, „Logik" 1918 und „Psychologie" (2. Aufl.). Die früheren Schriften Rehmkes werden als „psychologisierde" nicht beachtet, die Rezensionen Rehmkes (*7) werden überhaupt nicht herangezogen. Und doch heben gerade sie die angebliche Isoliertheit Rehmkes in der Philosophiegeschichte auf.

Die pädagogischen Schriften Rehmkes: „Der Schulherr" 1900 (es wird die Frage hier behandelt: Ist der Staat, die Kirche oder die Familie der Schulherr und als Antwort gegeben, daß nur der Staat als Schulherr angesehen werden kann.), „Die Erziehungsschule und die Erkenntnisschule" 1903, wie seine ethischen Schriften: „Phi-

losophie des Weltschmerzes" 1876, „Der Pessimismus und die Sittenlehre" 1882 (die Auseinandersetzungen mit Schopenhauer und E. v. Hartmann sind), lassen wir in unserem Zusammenhange weg, da sie eine außerhalb des Rahmens dieser vorwiegend erkenntnistheoretisch orientierten Arbeit liegende Behandlung erfordern. Um die Entwicklung der Philosophie Rehmkes durchsichtig zu machen, unterscheiden wir drei Perioden. Die erste umfaßt die Schriften und Rezensionen von 1880—1899 (Schriften: „Welt als Wahrnehmung und Begriff" 1880, „Physiologie und Kantianismus" 1883, „Gewißheit von der Außenwelt" 1892, „Lehrbuch der Psychologie" 1894, „Außenwelt und Innenwelt" 1898. Aufsätze: „Physisch oder Psychisch" 1882, „Zeitschr. f. Philos.", Bd. 81, S. 101—142, „Die Bewußtseinsfrage in der Psychologie" 1897, „Zeitschr. f. imm. Philos.", Bd. II, S. 346—369.) Da in die Zeit von 1900 bis 1910 —außer den schon erwähnten pädagogischen Schriften —nur die Neubearbeitung des Lehrbuches der Psychologie (1905) sowie die beiden ersten Auflagen der „Einleitung" in die Rehmkesche Psychologie, der „Seele des Menschen" (1902, 1905) fallen, diese Schriften aber über die „Psychologie" vor 1894 hinaus nichts wesentlich Neues bringen — ihre Abweichungen werden wir bei Darstellung der Psychologie der ersten Periode anmerkend beibringen —, so umfaßt für uns die 2. Periode die Schriften von 1910—1917 („Philosophie als Grundwissenschaft" 1910 samt „Anmerkungen" 1918, „Das Bewußtsein" 1910, „Die Willensfreiheit" 1911). Die dritte Periode umfaßt dann die Schriften von 1918—1929 („Logik" 1918 und 1923; „Lehrbuch der Psychologie", 3. Aufl., 1926; „Philosophie als Grundwissenschaft" 2. Aufl. 1929.)

Einleitend wollen wir über die Schriften Rehmkes von 1873—1880 referieren:

1873 schrieb Rehmke seine Dissertation: „Hartmanns Unbewußtes auf die Logik hin kritisch beleuchtet". Er prüft die spekulativen Resultate Hartmanns an „dem in logischen Gesetzen arbeitenden Verstand" (S. 1), dem sie nicht widersprechen dürfen. In rein immanenter Kritik kommt er zu dem Ergebnis, daß bei Hartmann nichts als „mythologische Kosmogonie" vorliegt (S. 27), vorgetragen

in „mytisch gnostischer Weise" (S. 20). Die Hartmannsche Theorie vom Unbewußten löst sich für ihn in Widersprüche auf. — Die Rezensionen von F. Brentanos, „Psychologie" und F. Paulsens „Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie" (in Philos. Monatshefte 1875, S. 113 ff und 1876, S. 393 ff) sind nur Inhaltsangaben der betreffenden Bücher.

Charakteristisch für Rehmke ist aber bereits die Rezension von R. Avenarius, „Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes" („Zeitschr. f. Philosophie" 1879, Bd. 75, S. 176 ff). Der Grundfehler von Avenarius liegt in der Identifikation des philosophischen Denkens, das das Seiende unter immer allgemeinere und einfachere Begriffe bringen will, mit dem geringste Kraft verbrauchenden Denken. Erstens hat nämlich Avenarius kein Maß, um den Kraftverbrauch des Denkens als groß oder klein zu bestimmen, da die Wärme als Kraftmaß für physiologische Prozesse für den Denkprozeß nicht verwandt werden kann und die Gefühle der Lust und Unlust zu schwankend sind, um als Gradmesser des Kraftverbrauches dienen zu können.

Zweitens ist es alles andere als ausgemacht, daß das Denken mit einfachsten Begriffen darum auch Denken mit geringstem Kraftwand wäre. Avenarius trägt hier „unbewiesene Behauptungen" vor. Diese falsche Identifikation kommt bei Avenarius daher, weil er „rein philosophische Erörterungen mit naturwissenschaftlichem Firniß überzieht." „Bei Avenarius zeigt sich klar die Gefahr für die Philosophie, welche im Schmarotzen am Tisch der Naturwissenschaft liegt." Rehmke will bereits hier Philosophie wie auch Psychologie aus der Abhängigkeit von irgendwelchen Einzelwissenschaften, heißen sie Naturwissenschaft, Physiologie, Grammatik oder Mathematik, befreit sehen. Diese Absage an die Einzelwissenschaften (z. B. Naturwissenschaft (Atomlehre), Physiologie) fanden wir bereits bei Schuppe. Ob sie in dieser Allgemeinheit möglich ist, kann hier noch nicht entschieden werden.

1879 schreibt Rehmke seine einzige theologische Schrift: „Das Prinzip des Katholizismus und

Protestantismus in der christlichen Weltanschauung". Diese Schrift muß darum in unserem Zusammenhang berücksichtigt werden, weil Rehmke hier die in der Geschichte der protestantischen Theologie von Biedermann getroffenen Unterscheidungen (schon in Dogmatik, 1. Aufl.): 1. zwischen Protestantismus als historischer Erscheinung und philosophisch überzeitlichem Prinzip, 2. zwischen Jesus als historischer Person und als Träger eines überzeitlichen Prinzips, in einem Durchblick durch die Kirchengeschichte unterbauen will. Seine Abhängigkeit von Biedermann tritt so hier zum ersten Male klar zutage.

Rehmke unterscheidet drei Prinzipien: Das praktisch religiöse Prinzip Jesu als das der Gottes- und Nächstenliebe (was nicht ausschließt, daß Jesus als historische, zeitbedingte Person auch Vorstellungen gehabt hat, die diesem Prinzip entgegengesetzt sind); das „ponierende katholische Prinzip" der äußerlichen resp. innerlichen Heilsvermittlung (letztere findet sich nach Rehmke in der evangelischen Kirchenlehre); das protestantische Prinzip als ein „jegliche Heilsvermittlung negierendes". Als solches ist das protestantische Prinzip die Antithese zum katholischen, während es mit dem Prinzipe Jesu durchaus vereinbar ist. In den geschichtlichen Erscheinungen der christlichen Konfessionen sind die drei Prinzipien stets zusammen gegeben. Das Ziel ist aber die Vernichtung des katholischen Prinzips durch das protestantische, d. h. die Aufgabe jeglicher Heilsvermittlung, sei sie durch Gebet, durch Gnade als Fürsprache Gottes bei und in sich selbst, sei sie durch das Opfer Christi am Kreuz vorgestellt. Die dann mögliche Rückkehr zum praktischen Prinzip Jesu der freiwilligen Gottes- und Menschenliebe, das stets durch das katholische Prinzip verdeckt war, bringt die Glückseligkeit. Die These von der „Erde als Scheinwelt" ist „ausgesprochenes Gift für den Protestantismus" (S. 19). Eine ungebrochene Weltfreudigkeit durchweht die Schrift: „Mit dem Zeitgeist" lautet die Parole. Daß dieses Werk für seine ganze Philosophie gilt, insofern sie die mechanistisch realistische Natur- und Seelenbetrach-

tung des 19. Jahrhunderts zum weltanschaulichen Hintergrund hat, wird sich bald ergeben.

1. Die Periode von 1880—1899.

Da in diese Periode a) Rehmkes Erkenntnistheorie „Die Welt als Wahrnehmung und Begriff", die Auseinandersetzungen mit A. v. Leklair, E. Laas, R. Avenarius (in Rezensionen), die Schrift: „Unsere Gewißheit von der Außenwelt", der Aufsatz: „Physisch oder Psychisch", b) die „Psychologie", die Schriften „Physiologie und Kantianismus", „Außenwelt und Innenwelt", der Aufsatz: „Die Bewußtseinsfrage in der Psychologie", c) die Auseinandersetzungen mit der Logik Wundts und Sigwarts (in Recensionen) fallen, gliedern wir diesen 1. Abschnitt in: a) Die Erkenntnistheorie und Ontologie; b) die Psychologie; c) die Logik. Die späteren Positionen Rehmkes lassen sich auch mit Hülfe dieser Unterscheidung am besten von den früheren abheben (* [8]).

a) Die Erkenntnistheorie und Ontologie.

Die Erkenntnistheorie ist „die Basis der Wissenschaften", somit auch die Basis aller Ontologie (Phys. o. Psy. 119). Selbst die Logik bedarf der Erkenntnistheorie zu ihrer Begründung (Wundt [1]). Sie ist somit Grundwissenschaft schlechthin, worin Rehmke mit Biedermann und Schuppe übereinstimmt. Diese Hochschätzung der Erkenntnistheorie nimmt sich zu ihrer Verdammung in der „Grundwissenschaft" merkwürdig aus.

Das für die Erkenntnistheorie unmittelbar Zuhandene ist das Bewußtseiende, dessen Verhältnis zum Seienden wie zum Ich zu bestimmen ist. Die grundlegende Frage für uns ist nun, ob Rehmkes Erkenntnistheorie in dieser Periode der Immanenzphilosophie Schuppes oder dem Realismus Biedermanns zuzurechnen ist. Gerade das Hauptwerk dieser Periode (W) macht die Entscheidung nicht leicht, da es voller Wiederholungen steckt. Fast in jedem Abschnitt kommt Rehmke von Neuem auf die Bild- und Inhaltstheorie stets mit denselben Argumentationen zu spre-

chen, fast in jedem Abschnitt wirft er zu Beginn die Frage auf: was das Seiende ist und wie es sich zum Bewußtseienden verhalte. Nirgends wird ein Fortschritt bemerkbar. Da das von Rehmke in der erkenntnistheoretischen Problemstellung und -Lösung Negierte klar und scharf hervortritt, so beginnen wir damit

α) Die Prüfung der bisherigen Erkenntnistheorie, insonderheit der Kants.

Wie Biedermann „von vornherein" die Kantische Scheidung von Stoff und Form des Gegebenen nicht mitmacht, selbst auf die Gefahr hin, als „antediluvianischer Philosoph" taxiert zu werden, so stellt sich auch Rehmke „prinzipiell auf einen anderen Boden als den Kantianischen" (W. Vorwort VII). Die vier Säulen des Kantischen Systems: 1. Das Ding an sich, 2. die Empfindung als materiales Element der Anschauung, 3. die Lehre von der reinen Anschauung (Raum und Zeit), 4. die Annahme reiner kategorialer Verstandesbegriffe —, gilt es umzulegen und so die Basis für eine neue Erkenntnistheorie zu gewinnen. — Das „Ding an sich" ist „ohne Anleihe bei der Erscheinungswelt" überhaupt nicht zu fassen. Das fruchtbare βατος der Erfahrung ist mit ihm verlassen und die Zwei-Weltentheorie (Bewußtseinswelt und Erkenntniswelt) eingeführt. Seinswelt und Erkenntniswelt stehen sich fortan als geschiedene Welten gegenüber. Dem Ding an sich liegt nichts anderes als das gegebene Reale der Erscheinungswelt zugrunde, das erst im Laufe der Untersuchung „vom Löwen des Tages", der Erscheinung, all seiner bestimmenden Qualitäten beraubt wurde und so nur noch inhaltlos als affizierende Etwas hinter der Erscheinungswelt herumgeistern kann. — Von einem Begriffe „Ding an sich" darf geredet werden, aber dieser durch logische Sektion aus der Erfahrungswelt gewonnene Begriff darf nicht zu einem völlig problematischen Etwas verobjektiert werden, das dann, obwohl es gleich nichts ist, als Mit-Konstituens der Erscheinungswelt betrachtet wird, damit letztere sich nicht illusorisch verflüchtigt.

Ebensowenig wie das Ding an sich läßt sich die reine

Anschauung und die sich ihr gleichsam zur Verfügung stellende Empfindung als materiales Element halten. Da Kant nach Rehmke logische und reale Sektion verwechselt, ist er durch Sezierung der Erscheinung auf die reine Anschauung gekommen. Das begriffliche Moment wurde zu einem für sich bestehenden „T e i l e" verobjektiviert. Wie wenig indeß diese reine Anschauung ohne Empfindung möglich ist zeigt sich darin: 1. daß ich wohl eine Tonvorstellung haben kann ohne Raum (s. S M[1] 84, wo diese Möglichkeit negiert wird), 2. daß aber „die Anschauung des leeren Gesichtsfeldes . . . eine positive Empfindung ist . . diese Phantasievorstellung des leeren sphärischen Gesichtsfeldes i m m e r mit „Materie" der Anschauung, mit sinnlichem Empfindungsstoff beladen ist" (W. 31/32). Es scheint mir zweifelhaft, ob diese Einwände Kants Lehre von der Anschauung tatsächlich treffen, da hier ein z e i t l i c h e s Verhältnis (erst reine Anschauung — dann Hinzutritt der Empfindungen) von Kant letztlich nicht angenommen wird. Rehmke sieht nicht, daß man reine Anschauung als subjektive Form und Empfindung als Inhalt trennen und verschiedenen Faktoren zuweisen kann, ohne doch jedes als in gewisser Zeit für sich existierend anzunehmen. Rehmke argumentiert psychologisch (s. das Beispiel der Tonvorstellung), während für Kant das Psychologisch-Zeitliche wegfällt und nur gefragt wird: w o d u r c h wird gedacht? Gerade diese Kantische Fragestellung sieht Rehmke nicht und hält sich einseitig an gewisse Argumentationen Kants für die Apriorität des Raumes. Wie die reine Anschauung, so ist auch ihr „materielles Element", die Empfindung, „nirgends zu finden". Auch hier kontaminiert Kant logische und reale Sektion. Wenn Kant dann ein „Ordnen der Empfindungen" erfolgen läßt, so liegt nach Rehmke die Auffassung der Empfindungen als kleinster, realer, geschiedener Teile klar auf.

Positiv wird von Rehmke die Empfindung — wie von Biedermann — als physiologischer Zustand bestimmt; sie ist „im Organismus allerdings das Erste" (W. 152), sie aber zum „Rohmaterial" der Erkenntnis zu machen, erfordert die Vertauschung von Organismus und Ich.

Suchen sich Kant und seine Schüler Hilfe bei der

Physiologie zur Begründung der Weltendualität als Seins- und Erscheinungswelt, so haben sie dazu kein Recht (s. Phys.). Da nach dem Kantianismus „der Mensch im Erkenntnisprozeß der Produzent der Welt ist" (Phys. 143), zwar veranlaßt durch das affizierende Ding an sich, so lag der Gedanke nahe, „daß diejenige Wissenschaft, welche den produzierenden, funktionierenden Menschen experimentell bearbeitet, gleichsam die Probe machen werde auf die Wahrheit der Kantianischen Behauptung" (ib). So sieht auch die Physiologie die Empfindungen an als Produkt des Affizierenden und unserer Organisation; aber das Unterscheidende liegt 1. in dem, was als Empfindung bezeichnet wird, 2. was als unsere Organisation und 3. was als das Affizierende angesehen wird. Empfindung ist der Physiologie konkret-bestimmte Bewußtseinserscheinung; die kantische Empfindung ist dagegen als Un- und Vorbewußtes „niemals Objekt des Bewußtseins" (Phys. 145). Der Physiologie ist die die Empfindung mitbestimmende Organisation „der bestimmte, in der sichtbaren Welt gegebene physische Organismus", „was aber dem Kantianismus die Organisation, welche affiziert wird, ist, wer wollte sich unterfangen, das zu sagen?!" (ib). Der menschliche Leib ist ja für den Kantianer bloß Erscheinung, oder es müßte hier sich das Wunder der Identität vom Seienden (an sich) und Erscheinung ereignet haben. Dann wäre aber die Transcendentalphilosophie durchbrochen und dem Realismus Recht gegeben. Bei Festhalten der transcendentalen Voraussetzungen des Systems ist für den Kantianer der Organismus der Physiologie eine Erscheinung, die nie von den Dingen an sich affizierend erreicht werden kann. Endlich ist das Affizierende für die Physiologie ein zur Bewußtseinswelt gehöriges Wahrgenommenes räumlich-zeitlicher Art. Für den Kantianer ist es aber das unfaßbare Ding an sich. So hängt für ihn die gegebene Welt zwischen zwei total unbestimmbaren, ungegebenen x (Ding an sich — Organisation), während die Physiologie „mit beiden Füßen auf dieser unserer Bewußtseinswelt" steht und über sie nicht hinaus geht. Die von Schuppe aufgebrachten Argumente für die Diskrepanz zwischen Physiologie und transcendentalem Idealis-

mus (s. S. 45 fg.) tauchen bei Rehmke in distanzierter Form wieder auf.

So wenig es eine Apriorität von Raum und Zeit gibt, so wenig gibt es Verstandesbegriffe, Kategorien im kantischen Sinne. Fanden wir bei Schuppe noch einen abgeschwächten Apriorismus, so geht Rehmke in Bezug auf das Denken ganz mit Biedermann. (s. S. 32 ff.) und faßt es nur als „entdecken" der Begriffe an dem als Wahrnehmung gegebenen Seienden. „So ergibt sich, daß ich Kants Kategorienlehre verwerfen muß" (W. 193); „der ganze Kategorienapparat ist überflüssig", da die angeblich durch Kategorien gewonnenen Begriffe „im Gegebenen unabhängig vom Ich enthalten gedacht werden, ja das erkannte Seiende selbst sind wie die Wahrnehmungen" (W. 195 ff.). Diese Leugnung jeder apriorischen Funktion beim Erkennen ist kennzeichnend für die gesamte Philosophie Rehmkes.

Die Kantische Erkenntnistheorie mit ihren Empfindungen und Kategorien ist aber nur ein Zweig jener die gesamte Philosophiegeschichte beherrschenden Inhalts- und — damit zusammenhängend — Bildtheorie für das erkennende Bewußtsein. Diese Theorie setzt an Stelle der einen gegebenen Welt eine Erscheinungswelt, die unmittelbar gehabt ist und eine Seinswelt, die mittelbar erschlossen ist. An Stelle des Monismus des Gegebenen tritt ein Welten-Dualismus. „Die Quelle des Uebels liegt in den Voraussetzungen" (Ge. 156). Diese falschen Voraussetzungen sind:

1. „Die räumliche Anschmiedung der Seele an ihren Leib" (Ge. 171),
2. (damit zusammenhängend) die Fassung von „Außenwelt und wissender Seele als zweier voneinander geschiedener, außereinander bestehender Größen . . . die dann erst in Beziehung treten sollen" (Ge. 157).

Die Hauptfrage wurde nun: „Was tritt beim Erkenntnisprozeß im Ich auf"? (W. 66). Damit war aber der Erkenntnisgegensatz von Subjekt und Objekt, Ich und Nichtich umgebogen in den Seinsgegensatz von innerem und äußerem Sein, die voneinander geschie-

den sind; an Stelle des Erkenntnisprozesses als bewußtwerden von Seienden trat — da das Bewußtsein das Seiende nicht mehr erreichen konnte — ein Seinsprozeß im Ich als Schaffen neuer innerer Gebilde. Die Psychologie wurde Grundwissenschaft. Das Bewußtseiende war ein dem äußeren Sein gegenüberstehendes inneres Sein geworden. Hier liegt „der Sündenfall, durch welchen das Paradies des naiven Monismus verscherzt wurde" (W. 69). „Das notwendige Avers des ontologischen Dualismus ist der erkenntnistheoretische Dualismus" (Phys. o. Psy. 107).

Die Theorie vom Bewußtseinsinhalt fand eine Stütze darin, daß man Vorstellungen auch bei geschlossenen Augen haben kann. Sie befinden sich demnach im Innern des Menschen. Aus der Vorstellung als Erkenntnis-Nicht-Ich wurde so ein inneres Seiendes. Es bedurfte jetzt nur noch der Verquickung von Wahrnehmung und Vorstellung und der Bewußtseinsinhalt stand dem Seienden als im Ich gegebenes Seiendes gegenüber (s. W., S. 69 ff.).

Bleibt man von hier aus konsequent, so endet man beim „Berkeleyismus", beim Monismus des Psychischen. „Die Seele ist die allgewaltige Kreuzspinne, ihr Gespinst die Welt" (Phys o. Psy. 114, 116, 136). Einen Ausweg aus dieser Verhaftetheit an den Bewußtseinsinhalt scheint die Bildtheorie zu bieten, nach der mir die Außenwelt mittelbar bildhaft gegeben ist. „Man erkannte nämlich ganz richtig, daß im Vorstellen dem Ich ein Seiendes irgendwie gegeben sei" (W. 87). Wie die Vorstellung als Bild der Wahrnehmung angesehen werden kann, so bestimmte man die Beziehung zwischen äußerem und innerem (Bewußt)-Sein als die des Bildes. Diese erkenntnistheoretische Theorie des ontologischen Dualismus zerbricht aber an der Frage, wie die Richtigkeit des bildhaften Habens durch Vergleichung festzustellen ist. Ich kann tatsächlich nur Wahrnehmung und Vorstellung, also Immanentales vergleichen. Aber zur Feststellung der Bildhaftigkeit des Bewußtseinsinhaltes (Wahrnehmung und Vorstellung) fehlt vollständig das angeblich Abgebildete. Durch diese „Bilder" müßte aber auch bald „Wohnungsnot im lieben Ich" entstehen. Das Ich ist aber kein solcher

„Bildersaal" innerhalb der Schädelhöhle. Auch bin ich mir nicht bewußt, irgendein Bild zu wissen, sei es auf der Retina oder in der Schädelhöhe, sondern ich meine, das angeblich Abgebildete unmittelbar zu haben. Hat man einmal das Bewußtseiende als Inhalt in das Ich verlegt und so vom Seienden losgerissen, so kommt der erkenntnistheoretische Dualist nur durch eine „petitio principii" über diesen Inhalt hinaus.

Auch hilft kein sonstiges „Erschließen". „Denn etwas schlechthin Neues, wie es die Außenwelt gegenüber der Seele doch sein soll, läßt sich platterdings nicht erschließen auf Grund des angeblich allein unmittelbar gegebenen Seelendaseins" (Ge., 164). So muß der zum Beweis der Außenwelt angeführte Schluß: „1. Die Wahrnehmungen in uns haben eine Ursache, 2. die Ursache liegt nicht in uns, 3. folglich liegt sie außer uns", folgendermaßen lauten: „1. Die Wahrnehmungen in uns haben eine Ursache, 2. Die Ursache liegt entweder in uns oder außer uns, 3. da nun die Ursache nicht in uns liegt, liegt sie außer uns". Hiermit ist aber die Außenwelt von vornherein angenommen und nicht erschlossen. — W. Dilthey bot das „Widerstandsbewußtsein" als „Hemmung der Intention einer Bewegung" als Beweis für die Außenwelt auf. Aber auch hier muß „der Begriff einer Außenwelt dem Wollenden schon vorher geläufig sein, denn wie könnte er wohl Bewegung wollen, ohne Außenwelt vorauszusetzen" (Ge. 163). All diese am Bewußtseinsinhalt festhaltenden Erkenntnistheorien bieten das eigenartige Schauspiel, daß sie, um zum Bewußtseinsinhalt überhaupt zu gelangen, der Außenwelt dringend bedürfen, mit ihr aber nachher, wenn sie ihren Dienst zur Bildung des Bewußtseinsinhaltes getan hat, nichts mehr anzufangen wissen und sie schließlich (wie Berkeley) in den Abgrund des Nichts schleudern.

Für die Logik wirkt sich die Lehre vom Bewußtseinsinhalt als innerem Sein dahin aus, daß sie es nun mit Begriffen als „psychischen Gebilden" zu tun hat, nach deren Objektivität nicht mehr gefragt werden darf. Die Verquickung von logischer und realer Sektion erfordert schließlich noch die Kategorien, die das im Ich Auseinandergerissene wieder zusammenbringen müssen. Auch

die Kategorienlehre fällt und steht mit der Inhaltstheorie.

Aus dem „πρῶτον ψεύδος", „der Verörtlichung der Seele, der Auseinanderreißung von „Bewußtseiendem und Seiendem als innerem und äußerem Sein" (W. 115) entstehen also alle Schwierigkeiten der Erkenntnistheorie. Inhalts-Bildtheorie, subjektiver oder transcendentaler Idealismus sind die Früchte.

Blicken wir zurück, so sehen wir die Abhängigkeit der Argumentationen Rehmkes von Biedermann und Schuppe (I c 1 und II a).

Jeder erkenntnistheoretische Dualismus wird hier wie dort als aus der Verräumlichung der Seele entstanden abgelehnt und ein Monismus von Gewußtem und Gegenstand angestrebt. Ob aber dieser Monismus dem Realismus Biedermanns oder der Immanenzphilosophie Schuppes zuzuzählen ist, bedarf noch der Untersuchung. Jedenfalls ist mit dem Kampf Rehmkes gegen Inhalts- und Bildtheorie noch nicht seine Stellung zur Immanenzphilosophie als negative zu kennzeichnen, da hier Uebereinstimmung mit Schuppe herrscht. Im Anschluß an das auf S. 61 ff. Ausgeführte können wir aber jetzt schon sagen, daß die Abweisung jeder Kategorie als mitbestimmendes Moment für das Gegebene den Immanenzgedanken bei Rehmke noch undurchführbarer erscheinen lassen muß als bei Schuppe.

Auch ist zu beachten, daß Rehmke in der Kritik des erkenntnistheoretischen Dualismus nur soweit mit Schuppe geht, als sich bei Letzterem nicht Gedanken der Immanenzphilosophie geltend machen. Rehmke sagt mit Schuppe, daß, wenn erkennendes Bewußtsein und zu erkennender Gegenstand räumlich getrennt sind durch Verörtlichung der Seele, unmöglich im Wissen das Objekt selbst ergriffen werden kann. Aber es findet sich bei ihm keine Parallele zu dem Schuppeschen Satz, daß nun jedes Kommen zu einem real unabhängigen Objekte von seiten des wissenden Subjekts unmöglich sei (für Schuppe: s. S. 46 fg.), worin implicit der Gedanke liegt, daß, wenn nun das Subjekt doch das Objekt weiß, es nur abhängig von ihm sein kann. Schuppe glaubt, indem er die Unmög-

lichkeit dartut, 1. daß (wissendes) Subjekt und (zu wissendes) Objekt als räumlich getrennte im Wissen zueinander kommen können, zugleich dargelegt zu haben, 2. daß sie überhaupt nicht auch nur als unabhängige Existenzen noch im Wissen zueinander zu bringen sind. Rehmke stimmt dem ersteren zu, nicht dem zweiten. Gerade die Aufhebung der Verörtlichung der Seele scheint ihm ein unmittelbares Eingreifen des Objekts im Wissen zu ermöglichen, auch wenn es real unabhängig vom Subjekt ist. Damit kommen wir zu

β) Rehmkes Erkenntnistheorie in ihrer positiven Gestalt.

Bei jeglichem Erkennen findet sich ein Ich als Erkennendes und ein Nicht-Ich als Erkanntes. Welche Beziehung besteht nun zwischen diesen beiden Größen? Wodurch kommt diese Beziehung zustande? Wie verhalten sich diese Größen zum Seienden? In der Beantwortung dieser drei Fragen zeigt sich Rehmke als getreuer Schüler Biedermanns.

Das Verhältnis des Bewußtseienden zum Seienden will Rehmke anfangs noch ausgeschaltet wissen. Bis Kap. 7 der W. soll es sich nur um „die hypothetische Voraussetzung eines Seienden" (W 131) handeln. Als Identitätsverhältnis wird es aber stets vorausgesetzt. Hierin liegt der Hauptmangel der W. Die dritte Frage wird gegenüber den beiden ersten bevorzugt, was sich schon darin zeigt, daß sie ständig wiederholt wird; ihre Beantwortung aber im Sinne des Identitätsverhältnisses unterscheidet sich in nichts von einer Behauptung. Kap. 4, S. 65 wird gefragt: „Wie sich das primitive Nicht-Ich der Erkenntnis zum Seienden verhält?" Kap. 7, S. 130 fg wird wieder gefragt: „Ob denn das Erkenntnisobjekt, das Nicht-Ich, wirklich das Seiende oder nur Erscheinung sei?" Zum dritten Mal fragt Rehmke Kap. 9, S 216 „Was ist das Seiende als Bewußtseiendes?", um schließlich in Kap. 11, S. 278 fg. zum vierten Mal zu fragen: „wie nämlich das Seiende bewußt werde". Die Antworten lauten: Zu Kap. 4: Es ist gar

keine Veranlassung gegeben „die Frage nach dem Verhältnis von Seiendem und Bewußtseiendem auch nur aufzuwerfen (sic!), weil in Wirklichkeit nur eines gegeben ist und das Vorhandensein eines Verhältnisses doch stets zwei voraussetzt . . . Ein Zweifel an der Einheit wurde erst durch die Vermischung erkenntnistheoretischer und psychophysischer Betrachtung möglich" (W. 66). Zu Kap. 7: „Der Erkenntnistheoretiker wendet sein Gesicht dem Seienden zu . . . für den erkenntnistheoretischen Monismus allerdings sehr einfach und klar: Das Nicht-Ich muß als das Seiende selbst betrachtet werden, denn Seiendes und Nicht-Ich sind ihm Wechselbegriffe" (W. 132 ff). Die Antworten zu Kap. 9 und 11 behaupten ebenso die erfragte Identität. Aber nicht nur das Nicht-Ich ist mit dem Seienden identisch, sondern auch das Ich. Es steht keineswegs dem Seienden gegenüber als nicht zur ontologischen Sphäre gehörig, sondern im Selbstbewußtsein liegt die Identität von gewußtem Ich und Seiendem zutage, andernfalls das Selbstbewußtsein eine Illusion wäre (W. 37 ff). — Wie ist diese Sicherheit in Beantwortung der dritten Frage zu erklären? Einen Hinweis geben uns die in all diesen Kapiteln sich findenden Auseinandersetzungen mit dem ontologisch-erkenntnistheoretischen Dualismus (s. III 1a). Rehmke glaubt wie auch Biedermann und Schuppe, daß in der Abweisung dieser Lösungen und in der Korrektur ihres Grundfehlers zugleich der positive Beweis für die eigene läge: Wenn nicht Dualität von Wahrnehmung und Seiendem — dann nur Identität (Schluß: tollendo ponens) [*9]. Die Aufhebung der Verörtlichung und Verräumlichung der erkennenden Seele ermöglicht ohne weiteres das unmittelbare Wissen des Seienden: Ge 170 (Die Stelle findet sich in dieser Arbeit auf S. 114 vollständig zitiert). Biedermann und Schuppe — die ja nur divergieren in der Bestimmung des Umfanges von Bewußtseiendem und Seiendem — mußten Rehmke in dieser Lösung bestärken. Diese Beantwortung der dritten Frage ist bei Betrachtung der ersten zwei Fragen und ihrer Beantwortung zu beachten. — Die Bestimmung des Verhältnisses von Ich — Nicht-Ich-Seiendem als real ontisches hat mit zur Zweiwelten-Theorie geführt.

Zunächst kann der logische Gegensatz von Ich und Nicht-Ich auch nur ein logisches, rein erkenntnistheoretisches Verhältnis beider Größen fordern, was aber nicht ausschließt, daß „ein Seinverhältnis . . nebenhergeht" (W. 96 ff). Nur dürfen beide Beziehungen nicht identifiziert werden. Dieser dem eigentlichen Erkenntnisprozeß parallelgehende Seinsprozeß ist Objekt der Psychologie und Physiologie. Insofern aber dieses Seinsverhältnis dem Wissensverhältnis „nebenhergeht", kann die Erkenntnis „das Resultat eines Prozesses" genannt werden" (W. 35). Da das Bewußtseinsverhältnis ein rein logisches ist, bringt es für das Seiende, das in ihm erfaßt wird, keine Veränderung mit sich (was bei einem Seinsverhältnis der Fall wäre); das Seiende bleibt unangetastet. Neben den vielen Beziehungen „innerhalb des Seienden" (W. 37) gibt es also eine solche, die das Wissen und Erkennen eben dieses Seienden ermöglicht, ohne selbst eine Seinsbeziehung zu sein. Es ist die logische Bewußtseinsbeziehung, innerhalb derer das eine Glied stets ein Erkenntnis-Ich ist.

Das Ich, das in der Erkenntnisbeziehung steht, wird als „logisches Subjekt" (W. 44) vom „menschlichen Individuum" unterschieden (s. auch W. 41). Das menschliche Individuum ist dabei für Rehmke in dieser Periode der Mensch als physisches und psychisches Wesen. Trotzdem hat aber sein logisches Erkenntnis-Ich mit Kants transcendentalem Ich oder dem fundierenden „Bewußtsein überhaupt" einer kritischen Immanenzphilosophie nichts zu tun. Abgesehen von seiner „Verwerfung" jeglicher Kategorienlehre und der Bemerkung in der Recension von Wundts Logik (1. Aufl.), daß das Wissen den Inhalt nicht aus sich hervorbringen kann, macht die nähere Ausführung eine solche Interpretation des „logischen Subjekts" bei Rehmke unmöglich. W. 44 wird die Identifizierung von „Organismus und logischem Subjekt des Erkennens" verboten; gleich darauf wird aber dieser Organismus als „Vehikel des Erkennens, vermittels desselben das Seiende primär bewußt wird" (W. 44) aufgestellt. Diese enge Aufeinanderbeziehung von Organismus und erkennendem Ich wird im Folgenden ohne Abstrich aufrecht erhalten. Hier zeigt

sich, daß Rehmkes Erkenntnis-Ich selbst eine ontische Größe — wie der Organismus — ist, die darum auch in Seinsbeziehung stehen kann. Wenn schließlich (W. 297) die Frage „Was ist das Ich" der Psychologie zugewiesen wird, so kann dieses Ich vom empirisch erlebenden Ich nicht allzuweit entfernt sein. Dessen ontischer Charakter wird gleichsam nur eingeklammert, damit die der Seinsbeziehung nebenhergehende Bewußtseinsbeziehung logisch rein erfaßt wird. Daß wir dieses empirische passiv erlebende Ich vor uns haben, wird zur Gewißheit bei den von Rehmke angegebenen Stufen der Erkenntnis, die sich wiederum mit den Biedermannschen Angaben über den Weg des Erkennens decken:

1. Die Wahrnehmung:

„Das primitive Nicht-Ich, die erste Form, in welcher das Bewußtseiende auftritt, ist die Wahrnehmung . . . das primitive Erkennen des Ich das Wahrnehmen" (W. 42). Dabei besteht „Identität von Wahrnehmung und Seiendem" (W., Kap. 4, Ueberschrift).

Vermittelt wird die Wahrnehmung durch physiologische Vorgänge, unter denen die Empfindung eine besondere Stelle einnimmt. Sie ist ein Zustand unseres leiblichen Organismus (Biedermann!) und die „Beziehung zwischen Ich und Seiendem" wird unter ihrem Namen befaßt (W. 52). Da die Bewußtseinsbeziehung nicht mit dieser Seinsbeziehung identisch ist (W. 275 ff), so hat die Erkenntnistheorie nichts mit den sich in ihr ergebenden Veränderungen zu tun.

Habe ich in der Wahrnehmung als primärer Erkenntnis das Seiende selbst, so kann ich jedes Bewußtseiende einer doppelten Betrachtung unterziehen, einmal als Seiendes, dann als Bewußt-Seiendes. So ist ein Aschenbecher als Bewußt-Seiendes Anschauung, als Seiendes dagegen Ding, eben Aschenbecher.

Die Scheidung von Bewußtseins- und Seinsbeziehung soll also die numerische Identität von Seiendem und Gewußtem monistisch sicherstellen (für Biedermann: s. S. 19 ff); dennoch scheint er sich dem

transcendentalen, kritischen Realismus und damit einem erkenntnistheoretischen Dualismus zu nähern in Bezug auf die unräumlichen Empfindungsqualitäten: Härte, Weichheit, Wärme, Kälte, Töne u. s. f. (außer Farbe!). „Die Merkmale („hart und weich, süß und bitter") kommen den Dingen zu, insofern diese die Ursache sind eines Zustandes unseres Organismus", d. h. daß diese Eigenschaften dem Dinge als einem auf unseren Organismus wirkenden zukommen. Ich habe also nach Rehmke im Wissen nicht das Ding an und für sich, sondern ich habe es in seiner „physikalischen (Organismus!) Relation" zu mir. Diese Anschauung, die sich auch noch in der „Grundwissenschaft" findet, ist die Biedermannsche Anschauung vom Wissen des Dinges (s. S. 26 ff.). Von Biedermann unterscheidet sich Rehmke darin, daß von ihm dennoch die Bewußtseinsbeziehung nicht mit der Seinsbeziehung zum Organismus kontaminiert wird, sondern stets von ihr unterschieden bleibt. Ich habe das Ding als in physikalischer Relation zu mir gegeben, aber die Bewußtseinsbeziehung ist nicht diese Relation. Die primäre Erkenntnis ist somit nie „Produkt" zweier Faktoren (etwa einer Seinsbeziehung vom Objekt zum Subjekt und einer logischen Beziehung von Subjekt zu Objekt), was ihre Identität mit einem Faktor aufheben würde (für Biedermann: S. 25 ff.), sondern nur das in rein logische Beziehungtreten eines Erkenntnis-Ich zu einem unangetastet bleibenden Seienden, das in mancherlei Relationen sich findet und so wahrgenommen wird. In der Ausschaltung jedes aktiven Momentes des Ich beim Erkennen liegt die Negation des kritischen Realismus bei Rehmke.

Eine innere Wahrnehmung als Mittel zur Selbsterkenntnis hält Rehmke nicht für möglich. Man würde sie als Bild des Ich deuten. Wissen von mir selbst erhalte ich nur durch das Selbstbewußtsein (W. 36 ff). Die Identität von Erkenntnis-Ich und Seiendem ist hier gegeben. Andernfalls müßte das „Selbst" sowohl das reale Ich als auch das Erkenntnis Nicht-Ich, welches zu jenem in Seinsgegensatz stände, „sein zu gleicher Zeit" (W. 38), was widersinnig ist. Eine Schwierigkeit zwischen Selbstbewußtsein und

Bewußtsein als Beziehung empfindet Rehmke hier noch nicht (s. „Logik", Selbstbewußtsein).

2. Die Vorstellung:

Die Vorstellung als inneres, psychisches Gebilde, in Gegensatz zu außerhalb des Ich befindlichem Seienden, ist mit der Inhaltstheorie gefallen. Auch handelt es sich für die Erkenntnistheorie nicht um das Vorstellen als Seinsprozeß. Das gehört in die Psychologie, sondern die Erkenntnistheorie fragt nach dem Erkenntniswert der Vorstellung.

Die Vorstellung ist nicht „Reproduktion der Wahrnehmung selber" (W. 87), da diese Ansicht die Wahrnehmung als im Ich lokalisiert ansieht, während sie doch „identisch mit dem Seienden" ist. Kann Vorstellen so keine Reproduktion der Wahrnehmung sein, so ist es „ein Erneuern der Beziehung des Ich zum Nicht-Ich, welche im Wahrnehmen bestand" (W. 87). „Im Wahrnehmen haben wir die primäre, im Vorstellen eine sekundäre Beziehung des Ich zum Seienden" (W. 89). So sind Wahrnehmung und Vorstellung unter verschiedenen Umständen bewußt gewordenes Seiendes. Es ist ein und dieselbe Erkenntnisbeziehung zu ein und demselben Seienden. Sie unterscheiden sich darin, daß die Bewußtseinsbeziehung beim Vorstellen „ohne Vermittlung der Empfindung" vor sich geht (W. 86). Die näheren psychologischen Bedingungen untersucht die Psychologie. So tritt „die Vorstellung als gleichwertiges Erkenntniselement neben ihre Wahrnehmnung" (W. 96). Da aber die Vorstellung verschwommener ist als die Wahrnehmung, so ist die Wahrnehmung das letzte Kriterium für wahre oder unwahre Urteile (W. 254 ff).

Erkannte Biedermann dem Vorstellen gegenüber dem Wahrnehmen insofern einen besonderen Wert zu, als es aus der Masse der Einzelwahrnehmungen die Erfahrung für das weitere Denken liefert, so finden wir hiervon bei Rehmke nichts. Ohne jeden Eigenwert steht es als völlig gleichberechtigt neben dem Wahrnehmen. Von seiner Notwendigkeit für die Erkenntnis kann keine Rede sein. Die gesamte Erfahrung ist für Rehmke mit dem Wahrnehmen

bereits da. Der erkenntnistheoretische Monismus schlägt bei ihm in einen naiven Dogmatismus um (s. S. 97 fg.).

3. Der Begriff und das Denken:

Das Ich vermag Wahrnehmungen resp. Vorstellungen zu vergleichen und hierdurch wird es der Begriffe als Bestimmungen der Dinge inne. „Zunächst ist der Begriff für das Ich als Merkmal an der Wahrnehmung gegeben" (W. 123) und dient dazu, die betreffende Wahrnehmung von anderen zu unterscheiden. Nachher „entdeckt" das Ich ihn „als mehreren Wahrnehmungen gemeinsam" (W. 124). Ist er so an verschiedenen, d. h. an in anderen Merkmalen verschiedenen Dingen gegeben, so können wir ihn von anderen Begriffen unterscheiden und damit für sich haben. Dieses „für sich haben" ist das Ziel, nur darf es nicht zu einer falschen Objektivierung der Begriffe führen, die auf dem Boden der Inhaltstheorie üblich ist. In dieser Verobjektivierung der Begriffe besteht die „Erbsünde" der Metaphysik. Ein Beispiel für diese falsche Objektivierung von Begriffen sind Platos Ideen. — Da das Ich die Begriffe nur an der Wahrnehmung „entdeckt", findet, so ist das Erkenntnis-Ich bei den Begriffen wie bei den Wahrnehmungen und Vorstellungen „nicht Schöpfer eines Seienden, sondern nur ein das Seiende erkennendes Ich" (W. 122). „Ueber die mögliche Identität der Begriffe und des Seienden brauche ich nicht weiter zu handeln, sie geht unmittelbar aus der Identität von Wahrnehmung und Seiendem hervor". Auch die Begriffe sind „das erkannte Seiende selbst" (W. 196). Redet Rehmke daher z. B. auf S. 193 der W. von „denkender Verarbeitung der Wahrnehmung zu Begriffen", so ist dieser Ausdruck so wenig als bei Biedermann (s. S. 32) wörtlich zu nehmen. Gleich darauf wird auch erklärt, daß das Ich die Begriffe „entdeckt", die „dem Seienden als solchem angehören".

Fällt so auch für das Denken jegliche Spontaneität des Subjektes fort, so kann die Kantische Meinung, daß das erkennende Ich etwas „hineinlegt" in das Zuerkennende nur abgewiesen werden. „Weil die Be-

griffe im Gegebenen unabhängig vom Ich enthalten gedacht werden" (W. 195) ist jeder Kategorienapparat überflüssig. Das Erkenntnis-Ich ist während des ganzen Wissens und Erkennens rein rezeptiv.

Auch die These der alten Logik, daß die Begriffe durch Abstraktion gewonnen werden, weist Rehmke ab. Ich „schabe nicht „grün" vom Blatte ab", was wieder Vertauschung von logischer und realer Sektion wäre (W. 242).

In der „Anwendung" der für sich gewußten Begriffe auf Bewußt-Seiendes wird dieses erkannt, d. h. es wird aus einem unbestimmten Gegebenen bestimmtes Gegebenes. Hierin liegt auch die Möglichkeit eines „Scheindinges" (W. 237): Das Ich denkt einen Begriff zu einer Wahrnehmung hinzu, ohne daß er ihr als Merkmal zukommt: Die logische Synthese macht sich unabhängig von der erkenntnistheoretischen Analyse und verliert dadurch jeglichen Erkenntniswert. Die rein logische Synthese („anwenden" des für sich gewußten Begriffes auf die Wahrnehmung) hat Wert nur als umgekehrte erkenntnistheoretische Analyse, in der die Erkenntnis wurzelt.

Sind die Begriffe analytisch aus den Wahrnehmungen gewonnen, so erledigt sich auch der Streit über ihre Wahrnehmbarkeit oder Nicht-Wahrnehmbarkeit. Begriff ist zwar nicht Wahrnehmung selbst, „aber doch wahrnehmbares und vorstellbares Bewußt-Seiendes". Auf Grund seines Ursprungs kann er nie den Anschauungscharakter verleugnen; gegen „das reine Denken Hegels" wird festgestellt: 1. „daß ohne Wahrnehmung, Vorstellung kein Begriff gewonnen" wird und darum 2. „keiner ohne wahrnehmbar und vorstellbar zu sein, gedacht werden kann" (W. 125). Darin liegt, daß es auch keine angeborenen Begriffe geben kann, so wenig als angeborene Wahrnehmungen.

Wir haben also das Seiende, „die Welt als Wahrnehmung und Begriff".

Aus dem unmittelbaren Zuhandensein des real Seienden (bereits) in der Wahrnehmung mußte diese Theorie vom Denken als bloße Analyse des in Wahrnehmung-Vorstellung Gegebenen — wie auch bei Biedermann —

sich ergeben. Der Monismus des Gegebenen als numerische Identität von Voraussetzungs- und Ergebnisgegebenheit, Seiendem und Nicht-Ich, ontologischem und logisch-psychologischem Moment, der für Rehmke „sehr einfach und klar" ist, drängte beide zur Negation jeglichen apriorischen Momentes und zwar zur einseitigen Geltendmachung des a posteriori (in Kantischer Terminologie) bei der Erkenntnis. Die Fragen, die wir an Biedermanns „Denken" richteten (S. 33 fg.) wären hier zu wiederholen. Die Rehmkesche These von der Wahrnehmbarkeit aller Begriffe — Biedermann hatte für nicht sinnlich wahrnehmbare Begriffe noch das „Ideelle" zur Verfügung — ist aber „einfach" falsch. Alle Relationen (ähnlich, nacheinander u. s. f.) haben nicht Anschauungscharakter wie Empfindungen. Das Problem der Kategorien taucht somit hier auf, da diese Relationen zum Aufbau unserer Wahrnehmungswelt unentbehrlich sind. Hinter den Monismus des Gegebenen, besonders im Sinne Rehmkes, wird aber damit ein Fragezeichen gesetzt. Man kann sagen, daß Biedermann und Rehmke bei dem Problem des Denkens nur die Frage sehen: „was wird gedacht?" (Wahrnehmungen, Vorstellungen), nicht die Frage: „wodurch wird gedacht?", während Schuppe diese letztere Frage sieht, sie aber ständig mit der Frage: „wer denkt? (das Individuum) kontaminiert.

Rehmke und die Immanenzphilosophie.

Der Korrelativismus vom Ich und Nicht-Ich könnte die Zuzählung Rehmkes zur Immanenzphilosophie nahe legen. Aber er besteht ja „innerhalb des Seienden", zwischen zwei Seienden (Ich und Nicht-Ich), er besteht also nicht als Unterschied von fundierender und fundierter (ontologischer) Sphäre. Wie aber ein Seiendes notwendiges Konstituens alles anderen Seienden sein kann, ist unerfindlich. Ebenso entscheidend ist, daß das Nicht-Ich wohl mit dem Seienden identisch ist (kein Dualismus), aber das Seiende ist bei Rehmke nie und nimmer gleichen Umfangs mit dem Nicht-Ich. 1881 schreibt Rehmke

in der Rezension von Leclairs, „Realismus", daß er wohl mit Leclair und Schuppe zusammenstehe in der Abweisung der Zwei-Welten-Theorie. Gibt es aber damit für Leclair (und auch 'für Schuppe) „im wissenschaftlichen Sinne, d. h. als Erkenntnisobjekt, kein außermentales Sein" — „die logische Ungeheuerlichkeit dieses Begriffs" soll dargetan werden —, so ist nach Rehmke auf Grund der Negation des erkenntnistheoretischen Dualismus „keineswegs die Unanfechtbarkeit und logische Widerspruchslosigkeit" des Leclairschen Standpunktes, der als kritisch-idealistischer charakterisiert wird, anzuerkennen. Neben diesem kritischen Idealismus gibt es noch „mehrere erkenntnistheoretische Standpunkte in der Wahl", z. B. den Positivismus und auch den erkenntnistheoretischen Monismus (Hinweis auf W.). Rehmke hebt also s e i n e n Standpunkt von dem der Immanenzphilosophie (gerade Leclair steht Schuppe nahe) ab. N u r i n d e r N e g a t i o n sind sie e i n i g. In dem Gegebensein einer Welt (Monismus) liegt für Rehmke noch nicht die absolute Korrelativität von Ich und Welt (nicht: Nicht-Ich). Darf es nach der Immanenzphilosophie kein vom Ich unabhängig Seiendes geben, so heißt das in Rehmkes Terminologie, daß es kein Seiendes geben dürfe, das nicht Nicht-Ich wäre. Das Letztere behauptet aber Rehmke eindeutig; somit ist er dem „realistisch bestimmten Monismus„ Biedermanns (s. S. 40) zuzuzählen.

W. 219 unterscheidet Rehmke: „Phänomenal", „real", „seiend". „Ein und dasselbe heißt phänomenal, insofern es als Wahrnehmung oder an der Wahrnehmung bewußt wird; real (*[10]) insofern es als Bewußtseiendes zugleich ein Seinsverhältnis aufweist — also nicht Vorstellung ist —, und seiend, insofern es als mögliches Erkenntnisobjekt die Voraussetzung des Erkennens ist". Die entscheidende Frage ist: „ob alles Seiende real sei" (ib). S. 220 wird festgestellt, daß das Reale ein „T e i l" des Seienden ist. Der Hauptfehler des Empirismus ist, „daß er alles Seiende außer dem Realen schlechterdings leugnet" (W. 304). So gibt es also S e i e n d e s, „das n i c h t R e a l e s, B e w u ß t s e i e n d e s" ist. Es gibt aber auch — gegen Kant — kein Seiendes, das als Reales unmöglich wäre; „eine Meinung,

die durch seine Zwei-Welten-Theorie allein einen Sinn erhielt und mit ihr fallen muß" (W. 222). Der Umfang des Seienden ist also größer als der des Realen, aber die Grenzen zwischen beiden sind fließende, insofern immer neues Seiendes in den Bereich des Realen, des Bewußtseienden treten kann. Ich kann von diesem nicht zuhandenen Seienden natürlich nichts wissen, so wenig als von einem unentdeckten Berge. Die menschliche Erkenntnis ist also auf das Reale eingeschränkt. Das bedeutet aber keine ewig starre Grenze zwischen Erkennbarem und Unerkennbarem. Würde doch dieses Unerkennbare nur eine „Rumpelkammer der Hirngespinste" sein (W. 301). Der Kantianismus hat zur Annahme von solchem extra-Realen-Sein kein Recht, da ihm „in keiner Weise Seiendes gegeben" ist (kraft seiner dualistischen Auseinanderrenkung von Ding an sich und Wahrnehmungswelt); da aber der Monismus „den allgemeinen Begriff des Seienden besitzt" hat er zur Erweiterung des Seienden über das Reale hinaus ein Recht (W. 306 ff.). Der letzte Schluß Rehmkes ist nicht richtig: Mit der Identität von Seiendem und Realem ist nichts über ihren Umfang auszumachen. Auf dem richtigen Wege zur Annahme von extra-Real Seiendem befand sich Rehmke, als er bemerkte, daß immer neues Seiendes in den Bereich des Realen trat, somit die Grenze eine fließende sei.

Hat der Monismus das Seiende, so ist es ihm allein möglich, eine „bestimmte Einteilung des Seienden in Physisches und Psychisches" zu geben (Phys. o. Psy. 122).

Da Seiendes und Bewußtseiendes nicht zusammenfallen (s. auch III 1 c), kann Rehmke, ohne sich einer Inkonsequenz (wie Schuppe) schuldig zu machen, reden: von einem „Etwas", das „vor dem Erkenntnisprozeß und abgesehen von ihm da sei" (W. 35), von der „Herstellung einer Beziehung zwischen Ich und Seiendem" (W. 52), vom „Werden" des Seienden zum Bewußtseienden u. s. f.

Das Problem eines „Bewußtseins überhaupt" als Konstituens der Erfahrungswelt wird man im ganzen Buche vergeblich suchen. Was sollte es auch, da alle Kategorien überflüssig sind? In der „Psychologie" werden wir sehen,

daß die in der Psychologie (1. Aufl.) sich findende Annahme eines allumfassenden „Bewußtseins" eine rein metaphysische, fast theologische ist, ohne jede erkenntnistheoretische Bedeutung. Rehmke zeigte sich also in der Erkenntnistheorie als Schüler Biedermanns und nicht Schuppes. Biedermanns und Rehmkes Erkenntnistheorie zeigen denselben Aufbau und dasselbe Ergebnis: „einen naiv realistisch bestimmten Monismus des Gegebenen bei Ausschaltung alles subjektiv Funktionellen" (s. S. 40). Die Divergenzen (bei Rehmke: keine Koordinierung von materiellem und ideellem Sein; der Erkenntnisbeziehung keine gegenseitige reale Seinsbeziehung vorhergehend, sondern eine einseitige, vom Gegenstand zum Organismus; andere psychologische Einzelausführungen zum Vorstellen, keine Reproduktion) sind demgegenüber belanglos (* [11]). Eine Sonderstellung gegenüber der „W" und der Rezension „Leclair" nimmt die Rezension von: Laas, Idealismus und Positivismus, 3. Teil, 1886 ein. Es ist die einzige Schrift, die eine Zuzählung Rehmkes zu den Immanenzphilosophen rechtfertigen kann. Sie bedarf daher einer besonderen Behandlung.

Die bisherigen Erkenntnistheorien faßt Rehmke hier in die zwei Gruppen des erkenntnistheoretischen Dualismus und Monismus zusammen. Der Dualismus faßt Bewußtseinsinhalt und Seiendes resp. Wirklichkeit als (numerisch) zwei in der Erkenntnis korrelativ Gegebene, die in Uebereinstimmung miteinander gebracht werden müssen. Für den Monismus dagegen sind Bewußtseinsinhalt und Seiendes: „zwei verschiedene Betrachtungsweisen Eines und desselben" (s. S. 100. Der Aschenbecher als Ding und Anschauung). Als Vertreter dieses Monismus nennt Rehmke Wilhelm Schuppe und verweist auf die „erkenntnistheoretische Logik", ohne sich aber mit der Immanenzphilosophie zu identifizieren. In der Abweisung der dualistischen Erkenntnistheorie steht Rehmke zu Laas' Satze: „Was Realität an sich anders sei oder sein könne, als dieselbe allgemeine empirische Realität unter Abstraktion von dem Normalbewußtsein, in dem sie gedacht wird", ist unerfindlich Haftet nun der Positivismus von Laas „die empi-

rische Welt von vornherein an den Grund des Bewußtseins" (welches Bewußtsein?), so findet sich Rehmke auch noch völlig in diesen Sätzen, tadelt aber Verquickung psychologischer und erkenntnistheoretischer Anschauungen bei Laas und sieht darin einen „tiefgreifenden Unterschied". Diese Verquickung wirkt sich bei Laas darin aus, daß sich „das erkenntnistheoretische Bewußtseinssubjekt oder Ich" nicht klar unterschieden findet vom „psychologischen Subjekt oder Ich". Durch die Verquickung von Erkenntnissubjekt und empirischem Subjekt wandelt sich die Beziehung des Ich zum Nicht-Ich in die Beziehung des Ich zur Außenwelt. (In Rehmkes W. tritt auch ständig an Stelle der Beziehung des Ich zum Nicht-Ich die zum Seienden kraft ihrer Identität!). So gelangt Laas zum „Evangelium des Korrelativismus von Objekt und Subjekt". Der an und für sich richtige Satz: „Die Objekte sind nicht außer dem Bewußtsein", wird nun folgendermaßen interpretiert: „Freilich nicht, wie idealistischerweise mißverständlich sofort identifiziert wird: in uns, sondern in Beziehung zu uns, die wir in Beziehung zu ihnen stehen". „Dieser Korrelativismus von Subjekt und Objekt, von Ich und Welt, von psychischer und physischer Seite" kann aber „keineswegs" als Fundament der Erkenntnistheorie angesehen werden, da all diese Beziehungen Sache der „Psychologie" sind. Das von Laas dem Erkenntnis-Ich substituierte empirische Subjekt „ist ein Ding der Welt neben den übrigen Dingen und steht daher in Kausalbeziehung zu den letzteren, es gehört demnach zu dem erkenntnistheoretischen Objekt, zu dem Bewußtseinsinhalt des erkenntnistheoretischen Bewußtseinsjubjektes". Von dem empirischen Subjekt aus gelangen wir zu seinen (psychologischen) „Zuständen", die es auf Grund von einwirkenden Anderen empfängt, zu einer objektiven Welt gelangen wir so aber niemals: „Ist das psychologische Ich als Erkenntnisobjekt anzusehen, und hat das Sein nur einen Sinn, wenn es in Beziehung zu jenem ersteren gesetzt ist, so muß alle Realität psychologisch sein."

Der Immanenzgedanke in psychologischer Form bei Grundlegung des empirischen Subjektes (s. die „2. Verhältnisbestimmung" bei Schuppe (S. 52ff.)

wird also von Rehmke abgelehnt. Anders steht es mit dem Immanenzgedanken in rein erkenntnistheoretischer Form.

Es ist mit nichts ein „Sinn" zu verbinden, wenn ich es nicht „als Bewußtseiendes, als Bewußtseinsinhalt" fasse. Die Erkenntnistheorie hat es mit einem Bewußtseinssubjekte zu tun, „dessen Bewußtseinsinhalt Alles, auch die Gefühle sind, und ohne das nichts Seiendes, kein Nicht-Ich ist".

Die Voranstellung des Seienden vor dem Nicht-Ich ist hier bemerkenswert. Es handelt sich für Rehmke also um die Einbeziehung des Ontischen in die Sphäre der Immanenz. Auch das empirische Ich steht als Bewußtseinsinhalt diesem erkenntnistheoretischen Bewußtseinssubjekt gegenüber.

Die Beziehung dieses Ich zum Bewußtseinsinhalt ist „eine ganz andere als der Positivismus will": „nicht ein Verhältnis zweier Existenzen . . sondern ein Verhältnis des Bewußtseinssubjektes zu seinem Bewußtseinsinhalt." Das Bewußtseinssubjekt wird hier der Sphäre des Seienden, der Existenzen entzogen und ihr als fundierend gegenüber gestellt. In der W. war es selbst ein Seiendes, innerhalb des Seienden, und von einer Fundierung „alles" Seienden konnte keine Rede sein. Rehmke macht hier den Ansatz zu einem kritisch reinen Immanenzstandpunkt.

Die Dinge sollen damit aber nicht zu „Schöpfungen des Ich", „Modifikationen des Subjekts" gemacht werden; sie stellen vielmehr Entwicklungen des „ursprünglichen" Bewußtseinsinhaltes des denkenden erkenntnistheoretischen Bewußtseinssubjektes dar. Es findet also ein Bestimmtwerden des Unbestimmten durch das Erkenntnis-Subjekt statt, in dessen Verlauf sich die Wahrnehmungswelt aufbaut. Den Gang dieses Bestimmens gibt Rehmke nicht weiter an.

Der Ansatz zu einem reinen Immanenzstandpunkt wird nur getrübt durch die Tatsache, daß Rehmke die Zuzählung des empirischen Subjektes zum Objekt vergißt und das Erkenntnis-Ich „nur im empirischen Subjekt" gegeben sein läßt. Es ist der „Kernpunkt" jeglichen empirischen

Subjekts. Damit ist aber bei ihm (wie bei Laas) der Immanenzgedanke psychologisiert.

Mit alledem ist der Einfluß Schuppes unverkennbar. Wie bei Schuppe wird eine Begründung der Bewußtseinsimmanenz des Seienden, der Welt, also der ontologischen Sphäre versucht. Wie bei Schuppe wird das diese Immanenz begründensollende Erkenntnis-Ich schließlic so an das empirische Ich geknüpft, daß die Abhängigkeit des Seienden vom Erkenntnis-Ich sich wandelt in Abhängigkeit vom empirisch-psychologischen Ich. (Das gegen Schuppe geltend Gemachte gilt also auch hier.) Das Unterscheidende von Rehmkes und Schuppes (versuchter) Immanenzphilosophie liegt in folgendem: Schuppe suchte das fundierende Erkenntnis-Ich durch zwei Kategorien zu beleben. Bei Rehmke ist es aber ganz tot und starr. Nicht die geringste kategoriale Funktion zur Konstituierung des Seins wird ihm (auch in dieser Recension) zugeschrieben. Selbst die Kausalität ist für Rehmke a posteriori. Ein solches totes, leeres Ich ist aber zur Begründung der Bewußtseinsimmanenz des Ontischen noch unbrauchbarer als das Schuppesche Ich. Wie es ohne Kategorien das Bestimmen des „ursprünglichen" Bewußtseinsinhaltes fertig bringt, ist nicht zu sagen (s. auch S. 61ff.), desgleichen nicht, warum „ohne es nichts Seiendes . . . ist". Ließ Rehmke in der W. den Umfang des Seienden nicht mit dem des Bewußtseienden zusammenfallen, kannte er dort auch Seiendes ohne ein Erkenntnis-Ich, so fallen ihm in Laas 3 beide zusammen. Es ist der Unterschied von einem realistisch und einem immanentalbestimmten Monismus des Gegebenen.

Ich möchte vermuten, daß die Berufung Rehmkes nach Greifswald Ostern 1885 und der dortige Verkehr mit Schuppe diesen zeitweiligen Wandel bewirkt hat.

In den folgenden Veröffentlichungen Rehmkes findet sich kein Nachhall mehr dieses Immanenzstandpunktes. Dies gilt auch für die Schrift: „Gewißheit von der Außenwelt", S. 171 fg. Rehmke schreibt dort: „Außenwelt und Innenwelt sind die beiden abstrakten Stücke einer Welt, welche die Seele hat; sie sind die beiden unentbehr-

lichen und unmittelbar gegebenen Momente, o h n e w e l c h e d i e S e e l e nichts hat und das heißt, ohne welche sie überhaupt n i c h t s ist; denn das Sein der Seele ist auch dadurch bedingt, daß sie eine Welt hat . . . das Haben der Außenwelt seitens der Seele ist ja e i n notwendiges Moment des eigenen S e i n s der Seele. Daß aber die materielle Außenwelt, die Dingwelt, das Gehabte der Seele sein kann, ist nur verständlich, wenn die Seele in Wahrheit immateriell ist." Der erste Teil des Satzes erinnert an Schuppe. Was will Rehmke aber sagen? Nur, daß „der idealistische psychologische Standpunkt sich selbst vernichtet, weil er mit der Verneinung dessen, was er, um nur anfangen zu können, bejahen muß (die Außenwelt), endigt" (Ge. 165). Man kann nicht eine Welt i m Ich aufbauen ohne Voraussetzung einer A u ß e n welt, da diese Innenwelt qua I n n e n welt nur Sinn hat im Gegensatz zu einer Au ß e n welt. Insofern sind sie die „abtrakten Stücke einer W e l t". Die Seele aber hat beide, insofern sie von Wahrnehmungen, Gefühlen u. s. f., die ihr zugehören, wie von materiellen Dingen, die ihr nicht zugehören, weiß. Von einer Abhängigkeit des Seienden von der Seele ist nichts zu finden. Wohl aber das Umgekehrte sagt Rehmke aus: „Die Seele ist a u c h bedingt" durch das Haben der Welt, den jeweiligen Bewußtseinsinhalt. Nicht ist die Welt ohne Seele nichts, wohl ist aber „das Sein der Seele" nichts ohne Welt als Bewußtseinsinhalt. Das Sein der Seele ist also abhängig vom Haben der Welt. Daß diese Ausführungen mit einer immanentalen Erkenntnistheorie nichts zu tun haben, leuchtet ein. Der Ausdruck „abstrakten Stücke einer Welt" erinnert sprachlich an Schuppe, ist aber ganz anders gemeint, wie das Voraufgehende und Nachfolgende zeigt. Die „Psychologie" von 1894 hat zur erkenntnistheoretischen Grundlage die W. Ihre Bestimmungen über die nicht umfangmäßige Identität von Seiendem und Bewußtseiendem, aber über ihre numerische Identität im Wissen, ihre Auseinanderhaltung von Seins- und Wissensbeziehung finden sich dort wieder: Dingliches kann Gewußtes sein, braucht es aber nicht zu sein; zu seiner Existenz trägt es nichts bei.

Rehmke und der Empiriokritizismus.

Rehmke setzt sich mit Avenarius in Gött. gel. Anz. 1892 auseinander (Rezension von: Avenarius: „Kritik der reinen Erfahrung"; „der menschliche Weltbegriff"). In Avenarius als Kämpfer gegen jede „Introjektion", die zur 2 Welten-Theorie führt, sieht Rehmke einen Bundesgenossen. Jedoch die Avenariussche Zergliederung nicht nur der Welt, sondern auch des erkennenden Ichs in Elementen- und Charakterenkomplexe lehnt er ab. Besonders wendet er sich gegen „die positivistische Verblendung" ohne erkennendes Bewußtseinssubjekt als Ich-Einheit auskommen zu wollen. Das Ich ist nie ein Bündel oder Komplex von Empfindungen. Rehmke hält mit Schuppe Avenarius gegenüber dies Ich als selbständige Einheit fest (s. für Schuppe, Brief S. 172: „Eine Erfahrung ohne erfahrendes Subjekt ist so unmöglich, wie ein Gedanke, den niemand denkt und ein Gefühl, welches niemand fühlt"). Sie sind einig in der Negation der Introjektion als verhängnisvoller Fehlerquelle für die Erkenntnistheorie.

Bei Ausschaltung der Rezension von Laas 3 können wir sagen: Rehmke steht erkenntnistheoretisch in dieser Periode zum Realismus Biedermanns bei Ablehnung der Immanenzphilosophie trotz Uebereinstimmung mit ihr in der Negation des erkenntnistheoretischen Dualismus.

Bei Berücksichtigung von Laas 3 ist ein Schillern Rehmkes zwischen immanental und realistisch bestimmten Monismus des Gegebenen festzustellen, bei Ueberwiegen des Letzteren. Die Richtigkeit unseres Urteils bestätigt uns schließlich Max Kauffmann, der bei Annoncierung der „Psychologie" Rehmkes schrieb: „Jedenfalls hat R. entschieden (nämlich in Psych.) mit dem immanenten Standpunkt, den er übrigens nie (!) in voller Schärfe aufrecht erhalten hatte, gebrochen". Seine Philosophie kennzeichnet Kauffmann als „Metaphysik in kryptotranszendenter Form" (Zeitschr. f. imm. Philos., 1896, S. 46). Rehmke hat später keine Erkenntnistheorie mehr geschrieben. Dennoch sind die Anschauungen seiner W. die Grund-

lagen der „Grundwissenschaft" und auch der „Logik", deren Neues die gemeinsame erkenntnistheoretische Position mit der W. nicht verdecken kann.

γ) Die Ontologie.

Da die Seele und ihr Verhältnis zum Leibe in die Psychologie gehört, so haben wir es hier nur mit dem Ding und seinen Relationen sowie dem Problem der Metaphysik zu tun (* [12]).

Die Ontologie Rehmkes ist wie die Biedermannsche (s. S. 35) Analyse des Bewußtseinsinhaltes, da in ihm das Seiende unmittelbar gegeben ist, somit es keiner besonderen Schlüsse, Triangulationen oder dergleichen bedarf, um zum Seienden zu gelangen. In Biedermannscher Terminologie ist die Ontologie „abstrakt dualistisch." Materielles und geistiges Sein finden sich nicht nur in essentieller Dualität, sondern auch in subsistentieller. Sie sind vollkommen inkommensurable Größen. „Die unbestreitbare Tatsache, daß die Seele eine Dingwelt „hat", beweist am besten, daß sie selber immateriell ist; wäre sie ein Ding, so stände sie gesondert da von der übrigen Dingwelt; „hätte" diese also nicht, sondern könnte nur „haben", was sie selbst als solches Ding wäre" (Ge. 170). Neben Schuppe (s. S. 74 ff.) erweist sich hier Deskartes als Ahnherr Rehmkes. Jede abstrakt monistische Ontologie ist für ihn unmöglich. „Die Identifizierung von Seiendem und Stoff" kommt einem „Hexensabbath" gleich (W. 285) und in dem Aufsatz Phys. o. Psy. wird die Identifizierung von Seiendem und Psychischem abgelehnt. Aber auch jeder „konkrete Monismus", oder, wie Rehmke sagt, Spinozismus ist ihm unmöglich. „Die gänzliche Verschiedenheit des bestimmten Gegebenen Seele und Leib ist nicht mit einer Zusammengehörigkeit derselben zu einer Einheit in Einklang zu bringen" (Psy. [1] 38). So bleibt nur der abstrakte subsistentielle Dualismus übrig.

Die erkenntnistheoretischen Ausführungen Biedermanns und Schuppes über Un-

räumlichkeit und Ortlosigkeit der Seele werden von Rehmke bis in die letzten ontologischen Konsequenzen verfolgt, an deren Ende die These vom Menschen als Wirkenseinheit zweier Einzelwesen steht.

Gegenüber Biedermanns Ontologie hat die Rehmkesche den Vorzug, daß durch die radikale Trennung von Physischem und Psychischem nicht jedem Physischen irgendein Psychisches gewaltsam beigestellt werden muß. Ihre Nachteile werden am sichtbarsten in der Anthropologie, da der Mensch als Ganzes nicht mehr verstanden werden kann.

1. Das Ding und seine Relationen.

1895 schreibt Rehmke bei Besprechung von Sigwarts „Logik" (dessen Dinganalyse er ungenügend findet): Wir weisen hin „auf Schuppes erkenntnistheoretische Logik und seine erschöpfende Erörterung des Dingbegriffs, als auf eine Ergänzung dessen, was hier Sigwart bietet" (Sigwart 137). Somit dürfen wir von vornherein hier Uebereinstimmung mit Schuppe erwarten.

Die W. bietet bereits in kurzen Andeutungen die spätere Anschauung: Es bleibt vom Dinge nichts übrig, wenn seine Eigenschaften weggedacht werden. Sie gehören untrennbar zum Ding und machen es in ihrer Einheit aus. Gegenüber dem Positivismus wird betont, daß das Ding kein „Komplex" solcher Eigenschaften sei, sondern ihre „Einheit". Der Positivismus übersieht neben dem Ding als Begriff das Ding als Wahrnehmung, weil er logische und reale Analyse nicht auseinanderhält. Die Eigenschaften sind nicht zum Ding real „hinzukommendes", sondern sie „machen es einheitlich aus". Eine Dingsubstanz „hinter der Schale" einen „Kern des Dinges" gibt es nicht (W. 244 s. Psy. [1] 52 ff.). Daß gerade in der Ablehnung der Substanzvorstellung ein positivistischer Zug liegt, sieht Rehmke nicht.

Dem Dinge als Eigenschaftseinheit gehören „Raum als auch Farbe" zu (W. 190). Gerade der Farbe widmet Rehmke eine „gesonderte Behandlung". Sie ist nicht wie

Härte, Ton u. s. f. (s. auch S. 101) durch anderes mitbewirkt, sondern : „Das Ding selbst ist farbig", es ist „farbige und räumliche Anchauung" (W. 187 fg.), während „die Merkmale („hart und weich, süß und bitter") den Dingen zukommen, insofern diese die Ursache sind eines Zustandes unseres Organismus" (W. 186). Diese Merkmale kommen also nur dem wirkenden Dinge zu. Rehmke übersieht hier, daß die Argumente, die dazu führen dem Dinge an sich die Eigenschaften „hart, weich, süß, bitter" abzuerkennen, auch zur Aberkennung der Farbe als einer dem Dinge an und für sich zukommenden Eigenschaft führen müssen. Die Schuppesche Bestimmung des Dinges als räumlicher und qualitativer Einheit hat ihn die Bedingtheit der Farbe durch unseren Organismus, wie sie die Physiologie aufweist, verkennen lassen. Rehmke huldigt hier einem naiven Dogmatismus. — Die „Psychologie" 1. Aufl. bietet gegenüber der W. genauere Bestimmungen. Sie unterscheidet innerhalb des Gegebenen Konkretes (= Individuum, Veränderliches) und Abstraktes (= Allgemeines, Unveränderliches, z. B. Gestalt, Größe, Ort, Gefühl). Letzteres ist nur „als Bestimmtheit eines Konkreten" gegeben; aber auch das Konkrete weist stets solches Abstraktes als Bestimmtheiten auf. Nur das Konkrete ist veränderlich, weil es Zeit in sich hat. Die Redeweise von der Veränderung der Gestalt oder Farbe eines Dinges (die als Allgemeines keine Zeit in sich haben und darum selbst unveränderlich sind) ist darum dahin zu korrigieren, daß sich nicht z. B. die Gestalt als solche verändert hat, sondern das Ding in seiner Gestalt, insofern es vorher diese Gestalt, jetzt aber jene Gestalt als Bestimmtheit hat. Rund wird nicht eckig, so wenig als grün rot werden kann, sondern das Ding verändert sich in diesen seinen Bestimmtheiten.

Fixiere ich nun das veränderliche Konkrete im „hic et nunc", halte ich es in einem seiner Augenblicke gleichsam fest, so habe ich nicht Allgemeines; denn hic et nunc sind die „principia individuationis", aber auch kein veränderliches Indivduum, da Veränderung Zeit als Nacheinander fordert (im „nunc" ist solches Nacheinander ausgeschlossen, obwohl es selbst ein Glied im Nacheinander

ist; dieses Glied wird aber im „nunc“ herausgehoben aus dem Nacheinander), sondern ich habe ein sogenanntes „abstraktes Individuum“, so daß folgende vollständige Aufteilung des Gegebenen gilt:

Das Gegebene

Konkretes Individuum	Allgemeines	Abstraktes Individuum

„Jedes konkrete Individuum . . . besteht aus abstrakten Individuen und jedes abstrakte Individuum aus allgemeinen Abstrakten“ (Psych. ¹ 9). Wenn später (in der „Grundwissenschaft“) Rehmke das abstrakte Individuum, das Ding im Augenblick x, nicht mehr als Individuum, sondern als Allgemeines bestimmt, so ergibt sich dies aus dem verschiedenen Zeitverständnis. In dieser Periode gilt ihm die Zeit in derselben Weise als der Ort dem Dinge „als wesentliche Bestimmtheit zugehörig“ (Psych. ¹ 44) (zur Kritik der Zeit als Bestimmtheit s. S. 80 fg.). Später läßt er nur noch den Ort dem Dinge als Bestimmtheit, d. h., dem Dinge an und für sich zugehören, die Zeit aber nur insofern mit ihm zusammengehören, als es in der Welt ist, was bewirkt, daß der Dingaugenblick y (ohne Zeit als Bestimmtheit) als in verschiedenen Zeiten mit demselben Ort, derselben Gestalt u. s. f. auftretend als Allgemeines erscheinen muß. Die Zeit als zugehörige Bestimmtheit individualisierte ihn. Das abstrakte Individuum als ein aus dem Flusse der Zeit herausgehobenes Ding ist wie das Ding „räumlich und qualitativ Bestimmes“, es hat „Größe, Gestalt, Ort und Farbe“. Der Ort- und Zeitpunkt sind dabei einheitsstiftend für die gesamte Einheit, deren Zusammen nur von Ort und Zeit als principia individuationis her verständlich wird.

Aber auch jede dieser abstrakten Bestimmtheiten läßt sich noch zergliedern in Gattung (Allgemeineres) und Besonderes (auch Allgemeines). So Farbe in „Farbe schlechtweg“ und Besonderheit, Ort und Zeit in „Oertlichkeit und Zeitlichkeit schlechtweg“ und Besonderes u. s. f. (S. M. ¹ 11). Damit ist das Verständnis der Veränderung gewonnen: Die Gattung (Farbe, Gestalt u. s. f. schlechtweg) verharrt, während die Besonderheiten wechseln in

der Veränderung. Sie wechseln so, daß „wenn es (das Einzelwesen) überhaupt eine Bestimmtheit verloren hat, eine andere Bestimmtheit, die mit jener zusammen einer allgemeinen Bestimmtheit des Dinges untergeordnet ist, haben muß" (S M [1] 9). In der Veränderung als „Austausch" von Bestimmtheitsbesonderheiten müssen somit immer zwei Augenblicksindividuen nacheinander gegeben sein. Diese abstrakten Augenblicksindividuen, die sich durch das Besondere der gattungsmäßig gleichen Bestimmtheiten unterscheiden, bilden in ihrer gesamten Einheit (rückwärts gesehen) das dingliche Konkrete. Gründet sich die Einheit des Dingaugenblicks auf die „Ortsidentität seiner Bestimmtheiten" (die „Zeit" als principium individuationis wird von Rehmke öfters vergessen!), so die des Dingkonkreten „auf das notwendige Zusammen im Nacheinander der verschiedenen Augenblickseinheiten" (S M [1] 44). So ist das Ding für Rehmke die in gesetzmäßiger Weise einen Wechsel von Besonderheiten in sich aufweisende Bestimmtheitseinheit. Andererseits gründet Rehmke die Einheit des Dingkonkreten darauf, daß „die Gattung das Identische ist" (so: Psych. [1] 43 u. a. a. O.). Aber „das Identische" ist doch die Gattung nicht nur für das Ding x, sondern für alle Dinge, die alle in Ort, Gestalt u. s. f. schlechtweg dasselbe sind, wie Rehmke selbst sagt. Wir müßten also bei dieser Bestimmung der Psych. von neuem fragen: Was berechtigt uns, trotz der Veränderungen von mehreren, konkreten Einzelwesen zu reden? Es kann keine andere Antwort als die der S M gegeben werden: daß die „notwendige", gesetzmäßige Aufeinanderfolge von möglichen Augenblickseinheiten die Einheit des Dingkonkreten begründet. Wenn Rehmke später nur noch die Identität der gattungsmäßigen Bestimmtheit für die Einheit des Dingkonkreten geltend macht, so hat er einzelnes Ding und Ding überhaupt verwechselt.

Die Rehmkesche Ding-Analyse deckt sich genau mit der von Schuppe gegebenen (s. S. 78 ff.). Für beide ist das Ding kein ens metaphysikum, sondern Einheit von Elementenkomplexen, von „Augenblicksindividuen" (Ausdruck oft in Psych. [1]) als Bestimmtheitseinheiten. Was Schuppe Element nennt, nennt Rehmke Be-

stimmtheit: Ort, Größe, Gestalt, Zeit, Farbe. Wie nach Schuppe diese Elemente in ihrer notwendigen Zusammengehörigkeit das Ding ausmachen, so für Rehmke die Bestimmtheiten. Wie Schuppe seine Elemente als Abstraktes, Allgemeines in Momente (generisches und spezifisches) zergliedert, so zergliedert auch Rehmke seine Bestimmtheiten. Ist die Einheit des Dingkonkreten bei Schuppe begründet in der gesetzmäßigen Aufeinanderfolge möglicher Qualitäten bei Gemeinschaft in Größen-, Gestalt- und Ortsveränderung, so für Rehmke in der gesetzmäßigen Aufeinanderfolge der Augenblickseinheiten. Für beide ist das Dingkonkrete also eine Einheit bestimmter Gesetzlichkeiten. Wie endlich Schuppe die Veränderung als Gewinn und Verlust bestimmt, so auch Rehmke. (Das Schuppesche Beispiel vom Niessen (s. S. 84) entspricht genau dem Rehmkeschen von der Magnetisierung eines Eisenstabes in „Grundwissenschaft", [2] 123 ff.). Schließlich kann sich auch die Atomtheorie der Naturwissenschaft für Rehmke nur als „Zerfällung" — sei es nun logische oder reale — des Raumes darstellen, da das Wesen des Dinges in die (qualitativ erfüllte) extensio gesetzt ist. Schuppe und Rehmke weisen hier auf Dekartes zurück, nur sind sie in Bezug auf die „Farbe" naiv-dogmatischer als er.

Die Relationen:

Als Relationen innerhalb des Dinggegebenen kommen nur die der Lage und der Kausalität in Betracht, da Ort und Zeit als dem Ding an und für sich zugehörige Bestimmtheiten angesehen werden.

Die Lage gründet sich auf drei ortsverschiedene Dinge. Von einem dieser Orte her werden die Aussagen des „vor", „hinter" u. s. f. gemacht. — Die Kausalität besteht in Wirken und Wirkungerfahren. Die Theorie vom Wirken als einem „Einfließen" resp. „Uebertragen" ist eine Deutung des Wirkens vom Standpunkt der Substanztheorie aus. Das Wirken fordert nicht einmal eine „Berührung" der aufeinander Wirkenden, obwohl im Dinglichen eine solche Berührung stets mit dem Wirken verbunden ist (Psych. [1] 91). „Im Begriff des Wirkens überhaupt liegt aber nur . . das im Verein mit Anderem B e-

dingungsein für eine unmittelbar folgende Veränderung eines Konkreten" (Psych. ¹91). Veränderung setzt bereits zwei aufeinanderfolgende abstrakte Augenblicksindividuen eines Dingkonkreten (a und b) und ist so ohne Zuhilfenahme eines zweiten Konkreten verständlich. Will ich diese Veränderung des Dinges A in seinen Augenblickseinheiten a und b in ihrer Notwendigkeit, d. h., als Wirkung begreifen, will ich urteilen, warum a aufhört und b eintritt, so bedarf ich eines Dritten als das die Wirkung Verursachende, welches selbst nicht der konkreten Dingeinheit A zugehört. So muß außer dem veränderlichen Ding noch anderes gegeben sein. Dieses andere muß „zugleichsein mit a und daher unmittelbar vorhergehen dem b" (Psych. ¹90). Dieses mit a zugleichseiende Dritte kann nur ein Augenblicksindividuum (d) eines Konkreten C sein. Beide Augenblicksindividuen (a und d) machen zusammen die Ursache für die Veränderung a—b des Konkreten A aus. Das Wirken von C d auf A a geht nun nicht der Wirkung vorauf, sondern mit dem Wirken ist auch die Wirkung da. —

Der Wirkenszusammenhang ist also nicht zweigliedrig (Ursache und Wirkung in rein zeitlicher Folge), sondern dreigliedrig, insofern auch das „zugleichsein" neben dem „nacheinandersein" in ihm unaufhebbar ist:

Veränderung als Wirkung; nacheinander

Zugleich { A a — b
Ursache { C d ⟋

Das Wirken selbst ist dabei nichts Anderes als „Bedingungsein für die Veränderung eines anderen Einzelwesens", um die Worte der „Grundwissenschaft" zu gebrauchen, und wirklich sind die Dinge, die in einer Wirkenseinheit (sei es als Wirkende oder Wirkungerfahrende) sich finden, nichtwirklich die, die in keiner Wirkenseinheit sich finden. Das eigentlich Wirkende des Dinges (C d) ist nicht das gesamte Augenblicksindividuum (d), sondern nur „eine Bestimmtheit dieses Dinges" (W. 207). Das Wirken jeglichen Dinges ist einzig und allein Bestimmtheitswirken (s. S. M. ¹60). Dann wird aber diese Bestimmtheit, die ja Allgemeines ist, auch wenn sie sich am wirklichen Dinge

E oder F oder X findet, stets als in Wirkenseinheit mit A a gegebene die Veränderung A a—b wirken. Die Erkenntnis des Wirkens ist also „eine allgemeine; sie erstreckt sich auf alle zeitlichen Erscheinungen, welche diese Bestimmtheit als identische an sich tragen" (W. 207). Weiß ich also, daß die Sonne kraft einer (allgemeinen) Bestimmtheit den Stein erwärmt, so weiß ich auch, daß sie es immer tun wird, sofern ihr nur diese Bestimmtheit zukommt. In der Rezension von Sigwarts Logik hebt Rehmke selbst die Aehnlichkeit seiner Wirkenslehre mit der Sigwartschen hervor (* [13]).

Für beide ist im Wirken „mehr enthalten als die bloße „Succession"; in ihm wird nämlich „der reale Grund zu der Zusammenfassung zur Einheit gedacht". Gegenüber Sigwart will Rehmke nur noch betont wissen, daß ich das Wirken als Bedingungsein für eine Veränderung ursprünglich bei meinem willkürlichen Tun introspektiv finde. Dennoch ist die Kausalität nicht etwas apriorisches: „Es bedarf durchaus keines apriorischen Zuschusses, um jenen Begriff in seinem Dasein zu erklären. Als denkende Wesen finden wir ihn sowohl im Mikrokosmos als auch im Makrokosmos" (W. 202 fg.).

O. Külpe hat in seinem Vortrag „Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft" S. 43 fg. (m. E. mit Recht) gegen die Rehmkesche Bestimmung des Wirkens geltend gemacht, daß auch in den „Gestalten des Märchens und der Sage" Bedingungsein des einen für die Veränderung des anderen sich findet, obschon sie nicht zu den realen Einzelwesen gehören. „Nur wenn man stillschweigend dabei den realen Kausalzusammenhang schon voraussetzt, kann darin ein Kriterium der Unterscheidung von Wirklichem und Nichtwirklichem gefunden werden. Dann aber liegt eine petitio principii vor".

Aber würde dieser Einwand auch nicht gelten, so hätte Rehmke doch nur die Bestimmung des Wirklichseins resp. Nichtwirklichseins, d. h., die Wirklichkeitsform für die real seienden Gegenstände (physische, vielleicht auch psychische) angegeben, keineswegs aber die Wirklichkeitsform für sämtliche Gegebenheiten (die, weil diese Wirklichkeitsform in ihrer positiven

Bestimmung nicht auf sie zutrifft, noch lange nicht als „nichtwirklich" zu bezeichnen sind). Rehmke kennt eine „gesunde Metaphysik". Gelten für ihre Gegenstände, etwa für Gott, dieselben Bestimmungen über wirklich und nichtwirklich, dieselbe Wirklichkeitsform wie für die räumlich gegebenen Dinge? Oder: können die Relationen in dieser Wirklichkeitsform erfaßt werden? Zu schweigen von den Werten, da Rehmke ihnen keine Beachtung schenkt. Der modernen Ontologie ist es unmöglich, mit einer Wirklichkeitsform auszukommen (s. Al. Müller, Einleitung, S. 32 ff.). Rehmke kennt nur die mechanische Welt und glaubt so mit der Kausalität als einzigster Wirklichkeitsform auskommen zu können; er sieht nicht, daß manche Gegebenheiten sich der Alternative wirkend resp. Wirkung erfahrend oder nichtwirkend resp. nicht Wirkung erfahrend einfach entziehen.

2. Die Metaphysik:

Die Ursünden der alten Metaphysik waren:
1. die „Verobjektivierung der Begriffe"; 2. die „Ding an sich-Phantasie"; 3. die „Verkümmerung des Begriffs des Seienden zum identischen Begriff mit einem speziellen verobjektivierten Begriff" (s. „abstrakter Monismus", S. 114).

Auf Grund einer voraussetzungslosen Erkenntnistheorie gibt es eine „gesunde Metaphysik", die ausgeht von dem „in der Welt als Wahrnehmung und Begriff gegebenen Schlußmaterial" (W. 217, 215). „Nur unter Voraussetzung des bewußtwerdenden Seienden" darf Metaphysik und auch Theologie getrieben werden, weil nur von hier aus ein Recht zur Hypothesierung von unerkanntem Seiendem besteht". Von Kantischem Standpunkt aus sind Metaphysik und Theologie „Pathologie" (W. 228) (Rehmke nimmt hier eine in der modernen Theologie sich findende Problemstellung vorweg: Kann auf Grundlage des als unwiderlegbar vorausgesetzten Kantischen Systems Theologie etwas anderes sein als Pathologie? T. Bohlin, W. Ruttenbeck und an-

dere verneinen diese Frage). „Das einzige Beispiel von Theologie als Wissenschaft . . bietet in unserer Zeit AE Biedermanns im wahren Sinne wissenschaftlich geschürzte „Christliche Dogmatik", 1868" (W. 312).

Die Verwurzelung Rehmkes in Biedermannschen Gedanken wird hier nochmals sichtbar. Metaphysik setzt auch für ihn unmittelbares Zuhandensein des Seienden als „Schlußmaterial" voraus. Gerade die Verwendung dieses Ausdrucks zeigt ihn als Schüler Biedermanns. — Einzelausführungen gibt er nicht.

b) Die Psychologie.

Die Psychologie hat es zu tun mit dem Ich als Seienden und seinen Zuständen (W. 297). Was ist das Ich, die Seele? Erfahren kann ich dieses nur durch Introspektion, da nur das eigene Seelenleben mir unmittelbar durch das Selbstbewußtsein gegeben ist, alles „fremde" Seelenleben aber erst auf Grund körperlicher Bewegungen und Aussagen der Mitmenschen zu erschließen ist. Der Behaviorismus wäre daher für Rehmke als Grundlage der Psychologie undenkbar.

Ihrer Essenz nach kann die Seele nicht materieller Art sein: ich weiß die Seele nie als räumlich farbiges Ding. Seele muß darum Immaterielles sein, was nach Ge. 171 schon durch ihr Wissen der Dinge bewiesen wird. Ist nun die Seele Bestimmtheit oder selbst Einzelwesen? Spinozismus und Neumaterialismus behaupten Seele als immaterielle Bestimmtheit. Ersterer koordiniert ihr eine Gruppe materieller Bestimmtheiten, Letzterer ein materielles Einzelwesen, das Gehirn, an dem sie sich als Bestimmtheit finden soll. Beide Behauptungen sind unmöglich. Wenn nach dem Spinozismus Leib und Seele die beiden Seiten der Einheit „Mensch" ausmachen sollen, so ist es eine „Unmöglichkeit, das Konkrete, welches Seele und Leib . . . als seine beiden wesentlichen Bestimmtheiten aufweisen soll, als Einheit zu begreifen" (Psych. [1] 35). Wo ist die einheitsstiftende Bestimmtheit für die beiden Bestimmtheitsgruppen, die sich in Einheit finden sollen? Der Ort kann es nicht sein, da die Seele immateriell, d. h. un-

räumlich-ortlos ist; Seelisches kann es auch nicht sein, da es als Unräumlich-Ortloses nicht einheitsstiftend für Räumlich-Orthaftes sein kann. Ein Drittes aber gibt es nicht. So zerfällt die Behauptung des Spinozismus bei Suche nach der notwendigen einheitsstiftenden Bestimmtheit. — Faßt der Neumaterialismus die Seele als eine (irgendwie) dem Hirn anhaftende Bestimmtheit, so ist „ein Materielles mit einer nichtmateriellen Bestimmtheit der blühendste Widerspruch" (Psych. [1] 39). Zwar ist das Seelenleben restlos durch das Gehirn bedingt, aber darum noch lange nicht seine Bestimmtheit. Ich müßte sonst als fühlendes, wahrnehmendes Wesen mich mit den betreffenden Gehirnzellen „für Eins" halten können, was — wie das Selbstbewußtsein lehrt — unmöglich ist. Seele kann nur als immaterielles Einzelwesen bestimmt werden und mit dieser Immaterialität muß restlos Ernst gemacht werden. D. h.: die Seele darf weder im Leibe oder Gehirn noch sonst irgendwo lokalisiert gedacht werden. Die Seele wird bereits verräumlicht, wenn man sie nur in „Berührung" mit einem körperlichen Organe denkt, da Berührung nur zwischen Räumlichen möglich ist. „Die Seele ist, aber sie ist nirgends" (Ge. 169; Psych. [1] 128 u. a. a. O.) lautet der Hauptsatz der Rehmkeschen Psychologie. Eine Geschiedenheit von Seele und Ding ist damit unmöglich, so daß Inhalt und Bildtheorie (auf die Rehmke auch hier zu sprechen kommt) dahinfallen. Die Alternative, daß die Seele entweder Bestimmtheit des Leibes sein muß und somit materialisiert wird oder als selbständiges Konkretes gedacht werden muß, fanden wir bereits bei Schuppe (s. S. 74 fg.). Bei beiden wird die Psychologie von einem radikalen ontischen Wesensdualismus aus entworfen.

Da Wahrnehmungen, Vorstellungen u. s. f. stets ein wahrenhmendes, vorstellendes Subjekt voraussetzen, so ist für Rehmke die sogenannte „subjektlose" Psychologie barer Unsinn. Wie wenig diese Psychologie ohne Subjekt auskommen kann, zeigt am besten die Tatsache, daß sich ihr nun die Wahrnehmungen, Vorstellungen selbst in „seelische Individuen" wandeln, die keine Herberge finden (Psych. [1] 269). Auch hier berührt sich Rehmke mit

Schuppe, der im Briefe an Avenarius. S. 172 (s. S. 113), dem Positivismus gegenüber die Notwendigkeit eines einheitlichen, denkenden, fühlenden Subjektes dartat.

Was ist das Wesen dieses Konkretums „Seele"? In dieser Periode findet sich 1. die Angabe vom Wissen oder Bewußtsein als Wesen der Seele; 2. wird das Wissen als Bestimmtheit der Seele angesehen, ihr eigentliches Wesen aber unbestimmt gelassen. Letzteres nur in dem Aufsatz: Bewfr. Hiernach ist Bewußtsein nicht Bestimmtheitsbesonderheit, da sowohl die nebenzuordnende (als Gewinnst) als die übergeordnete gattungsmäßige Bestimmtheit bei einer (eventuellen) Veränderung nicht zu finden ist; (zur Veränderung: s. S. 117 fg) aber es ist „eine schlechtweg allgemeine Bestimmtheit" (Bewfr. 264). Zu welchem Individuum gehört diese Bestimmtheit? Zum Leibe kann sie nicht gehören, also muß sie zu einem anderen, besonderen Individuum gehören; Rehmke nennt es „Bewußtseinsindividuum". Aber was ist das für ein merkwürdiges Individuum! Seine „einzige" Bestimmtheit ist das Bewußtsein (Bewfr. 266) und von anderen Bestimmtheiten hören wir nichts. Hier wäre also Einzelwesen-Bestimmtheit, Individuum-Allgemeins!

In der „Psychologie" 1. und 2. Auflage, wie in der „Seele des Menschen" wird klar die erste Ansicht vertreten, der Rehmke auch treu geblieben ist. Bewußtsein ist das Wesen der Seele. Für Bewußtsein als Bestimmtheit der Seele lassen sich nicht die notwendig zu koordinierenden anderen Bestimmtheiten finden; Wahrnehmen, Vorstellen, Denken können diese gesuchten Bestimmtheiten nicht sein, da sie sonst auch abgesehen von Bewußtsein (als Bestimmtheit) verständlich sein müßten. Ein Wahrnehmen, Vorstellen u. s. f. ohne Bewußtsein ist aber nichts. So „stehen wir mit gutem Grund demnach zu der Formel: Seele = Bewußtsein" (S. M. [1] 49). In Psych. [1] 63 fragt Rehmke: „Was heißt nun Seelisches, das nicht Bewußtes ist . . . Seelisches ohne Bewußtsein ist ein leeres Wort". Bewußtsein ist also keine Bestimmtheit, sondern „selber ein Konkretes, das Bestimmtheiten hat" (Psych. 62). „Alle Versuche, den Begriff Vorstellen, ebenso Denken, Fühlen, Wollen, klarzumachen, wenn man von

Bewußtsein absieht, sind und bleiben vergeblich". So gibt es kein unbewußtes Seelisches. Unbewußtes hat nur Sinn als Dingliches. Wir erinnern uns, daß auch Schuppe die Worte Seele und Bewußtsein „völlig promiscue" gebrauchte (s. S. 73) und Bewußtsein als „Zustand" ablehnte. Für beide muß sich das gesamte Seelenleben im hellen Lichte des Bewußtseins abspielen.

An diesem Punkte muß die Kritik an der Identifizierung von Seele und Bewußtsein einsetzen. Wie will man nun die Tatsache verständlich machen, daß wir nicht immer und nicht alle Bewußtseinsvorgänge während ihres Ablaufes erfassen? Rückschauend können wir vorausgegangene Erlebnisse zum Gegenstand einer nachträglichen Reflexion machen. So besteht ein Unterschied zwischen Erlebnis und Gewußtheit, der von der Seele als reinem Wissenswesen her nicht begreiflich ist. Nach dieser Theorie müßte jedes Erlebnis auch zugleich als mein Erlebnis gewußt sein. Das „ich nehme wahr", „ich denke" u. s. f. müßte alle seelischen Vorgänge begleiten (* 14).

Das Wissenwesen Seele ist als Individuum wie das Ding Einheit von Bestimmtheiten, die sich selbst wieder in Generisches und Spezifisches zergliedern lassen. Die Seelenaugenblicke sind wie die abstrakten Dingindividuen durch die Besonderheiten der Bestimmtheiten unterschieden. Nach Psych.[1] hat das Seelenkonkrete fünf Bestimmtheiten: gegenständliche, zuständliche, denkende, ursächliche, Subjektbestimmtheit (die allerdings eine Sonderstellung einnimmt); nach S M[1] hat es nur 4: das ursächliche Bewußtsein wird nicht mehr als Bestimmtheit gezählt. Diese Zählung der S M findet sich dann in allen weiteren psychologischen Veröffentlichungen Rehmkes.

Die Seele verändert sich fortwährend, einmal hat sie diese, dann jene Besonderheit einer Bestimmtheit. Was ist die Ursache dieses Besonderheitswechsels? Es ist das Problem des Verhältnisses der Seele zum Leib.

Beide sind Einzelwesen; die Seele ein einfaches, der Leib ein zusammengesetztes. Dann kann aber der Zusam-

menhang zwischen beiden nur der Wirkenszusammenhang sein. Die Parallelismustheorie von Seele und Leib hält einen solchen Zusammenhang zwischen Seele und Leib für unmöglich. Darum gilt es, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Zwei Einwände erhebt Rehmke gegen den Parallelismus: 1. Er führt zur Annahme von unbewußtem Seelischen, da für jeden einzelnen Hirnvorgang ein seelischer Vorgang postuliert werden muß und doch von Kontinuität der bewußten seelischen Prozesse (z. B. in Schlaf und Ohnmacht) nichts zu finden ist; 2. seine Polemik gegen den Wirkenszusammenhang von Leib und Seele resultiert aus der Deutung des Wirkens als influxus physikus (Uebertragen eines geheimnisvollen Etwas), der natürlich zwischen zwei inkommensurablen Größen nicht statthaben kann. Im Wirken liegt aber nichts von solchem — nur zwischen Gleichartigen möglichen — Uebertragen, sondern nur das Bedingungsein für die Veränderung eines anderen Einzelwesens. Wirken fordert also nur zwei Einzelwesen. Ueber Gleichartigkeit resp. Ungleichartigkeit derselben sagt es nichts aus. Auch die Erhaltung der Energie wird durch das zwischen Leib und Seele stattfindende Wechselwirken nicht gestört. Beim Wirken der Seele auf den Leib findet keine quantitative, sondern nur eine qualitative Energieveränderung statt (potentielle wird kinetische Energie oder umgekehrt); beim Wirken des Gehirns auf die Seele wirkt das Gehirn zugleich mit auf andere Gehirnteile, so daß der Energiewechsel auf diese Gehirnteile beschränkt bleibt. Der Seele kann keine Energie mitgeteilt werden, wie sie selbst auch keine abgeben kann, da sie Bewußtsein ist.

Der Mensch ist also eine Wirkenseinheit, genauer Wechselwirkenseinheit von Leib und Seele. Als Wechselwirkenseinheit zweier Einzelwesen ist der Mensch „ein zusammengesetztes Einzelwesen“ (S. M.[1] 24 u. a. a. O.) *[15]).

Ist der Mensch immer solch zusammengesetztes Einzelwesen? Nein, der Leib kann „zu bestimmten Zeiten (Ohnmacht, traumloser Schlaf) ohne die Seele sein“. Wir haben „ein nur einseitig bestimmtes Zusammen,

das aber, wenn es besteht, eben in der Wechselwirkung der beiden Konkreten besteht" (Psych. ' 116). Der Mensch besteht also zeitweise aus Leib und Seele, zeitweise aber auch nur aus Leib allein! Aber was treibt die Seele, die ja doch Einzelwesen ist, während ihres Losgelöstseins vom Leibe? Rehmke antwortet: Das Bewußtsein „tritt auf, verschwindet, tritt wieder auf u. s. f., sein Dasein ist ein vielfach unterbrochenes" (Psych. 101). A. o. O. sagt er: „Die konkrete Bewußtseinseinheit . . steht nicht unter dem Gesetze der Kontinuität, denn sie weist kein ununterbrochenes Nacheinander ihrer Augenblickeinheiten auf" (Psych.' 124). Den ersten Satz könnten wir verstehen, wenn es erlaubt wäre, Bewußtsein als Bestimmtheit zu fassen. Aber es ist ja ein Konkretes und dieses Konkrete soll einmal vom Sein ins Nichtsein, ein andermal vom Nichtsein ins Sein springen. Rehmke will nun diese Unmöglichkeit durch eine zweite Unmöglichkeit möglich machen. Um trotz der Diskontinuierlichkeit der Augenblickseinheiten noch von ein und demselben Einzelwesen reden zu können, muß irgendwie ein Kontinuierliches gefunden werden. Rehmke glaubt es in der Subjektbestimmtheit entdeckt zu haben. Aber — sie ist doch in Gegensatz zu allen anderen Bestimmtheiten schlechthin Einfaches, somit unzergliederbar und allen Seelen Identisches. Wie könnte nun gerade diese allen Seelen in gleicher Weise zukommende Bestimmtheit die Einheit des Seelenkonkreten a neben den Seelenkonkreten x y garantieren. Gerade sie hat als schlechthin einfache mit der Pluralität der Seelen gar nichts zu tun. Und wie kann überhaupt das während der Unterbrechung unseres Seelendaseins (Intermittieren der Augenblickseinheiten!) fortbestehen und dasselbe bleiben sollende Subjekts- und Gattungsmoment in den Pausen der Unterbrechung zu unserem Bewußtsein, das ja gar nicht existiert, gehören? Unser Bewußtsein kann doch nur in den bald existierenden, bald nicht existierenden Besonderheiten der Bewußtseinsbestimmtheiten bestehen.

Rehmke sagt selbst: „ohne Leib keine Seele" (Psych. ' 119). Warum? Die einzelnen Seelen unterscheiden sich als Bestimmtheitseinheit einzig und allein nur durch

die Bestimmtheitsbesonderheiten, während sie in Subjekt und Gattung gleich sind. Diese individualisierenden Besonderheiten sind restlos von dem wirkenden Gehirn abhängig (S. M. [1] 77). Nun tritt die Seele im Schlaf aus dem Wirkenszusammenhang mit dem Gehirn heraus. Was ist die Folge? Wenn sie nicht sofort in Wirkenszusammenhang mit einem anderen Leibe tritt, also gleichsam „fremd" geht (und diese Möglichkeit schließt Rehmke in der Psych. [1] aus), so verschwinden die Bestimmtheitsbesonderheiten, die konkrete Seele löst sich auf, kehrt in das Bewußtsein überhaupt als gattungsmäßiges Wesen der konkreten Seelen zurück, um dann morgens nach Regeneration des Leibes im Schlaf phoenixhaft aus ihm als Einzelwesen wieder emporzusteigen und den Wirkenszusammenhang mit dem Leibe zu beginnen, wobei es wieder wunderbar ist, daß sie stets in Zusammenhang mit demselben Leibe tritt, obschon sie (ohne Gehirn) keine Erinnerung an ihren früheren Partner im Wirkungszusammenhang haben kann Das sind abenteuerliche Vorstellungen, die aber doch konsequent resultieren aus der Rehmkeschen Fassung des Einzelwesens überhaupt und der Seele als Wissens-Einzelwesen. Bezeichnenderweise findet sich diese Hypothese über Schlaf und Ohnmacht schon nicht mehr in S. M., 1. Aufl. 1902. Aber wie wird nun der Schlaf erklärt beim Menschen als Wirkenseinheit eines Wissenswesens und eines zusammengesetzten Dinges? Rehmke gibt überhaupt keine Erklärung dieser Tatsachen mehr und stellt den Wirkungszusammenhang als einen „stetigen", „ununterbrochenen" hin (s. Psych. [2] 73, 77 fg.; „Grundwissenschaft" [2] 248, 342 u. a. a. O.). — Die Tatsachen des Schlafes und der Ohnmacht lassen sich also von Rehmkes Verständnis des Menschen als Wirkenseinheit nicht begreifen, ohne entweder anzunehmen, daß die Seele ab und zu vom Sein ins Nichtsein (und umgekehrt) springt, oder daß sie schon während dieses Lebens wandernd mit verschiedenen Einzelwesen in Wirkungszusammenhang tritt, beides Anschauungen, die sich selbst richten. Damit ist die Rehmkesche Psychologie schon eingangs schwer belastet.

Das Seelenleben in seinen einzelnen Bestimmtheiten.

Die gegenständliche Bewußtseinsbestimmtheit. In dieser Bestimmtheit hat der Mensch Gegenständliches, er nimmt wahr, d. h. er sieht, hört, schmeckt, riecht, tastet. Was er im einzelnen als Besonderheit dieser Bestimmtheit hat, ist abhängig vom Gehirnzustand. Die Seele liefert nur die allgemeine Bedingung für das Gegenständlichhaben überhaupt, insofern ihr die Bestimmtheit „Wahrnehmen schlechtweg" zukommt. — Das besondere Wahrnehmen gründet sich auf eine dreigliedrige physiologische Bedingungskette: „Reiz-Nervenerregung-Gehirnzustand". Da die Seele vom Dinge nicht räumlich getrennt ist, so sind „Ding und gewußtes Ding" nicht zweierlei, sondern: „Das Ding" und das von mir, der Seele, „gewußte Ding" sind „ein und dasselbe Gegebene" (Psych.[1] 74). Das Bewußtwerden bringt keine Veränderung des Dinges mit sich, sondern „nur die Seele verändert sich" (Psych.[1] 83). „Das wirkliche Ding wird Seelisches oder Bewußtseinsbesitz" (*[16]) (Psych.[1] 84). Ich kann nun das gewußte Ding einer doppelten Betrachtung unterstellen. In psychologischer Betrachtung ist es als gegenständliche Bestimmtheit, als Wahrnehmung und somit als Abstraktes zu bestimmen (Psych.[1] 194). Hier habe ich es als meinen „Zustand", mir als Wahrnehmung zugehörig. In ontologischer Betrachtung ist es ein räumlich orthaftes Einzelwesen, das nicht mir zugehört. Diese psychologische Betrachtung fanden wir bereits bei Schuppe (s. S. 52 ff.); nur sollte sie dort den Immanenzgedanken begründen. Bei Rehmke wird sie neutralisiert durch die ihr parallelgehende ontologische Betrachtung, in der das gewußte Ding von uns unabhängig ist. Für Schuppe geht das Ding in dieser Zugehörigkeit zum Ich auf, ohne diese Zugehörigkeit ist es nichts. Für Rehmke besteht diese Zugehörigkeit nur für das von uns wahrgenommene, gewußte Ding. Seine Realität ist aber davon gänzlich unabhängig. Auch ohne diese Zugehörigkeit ist es noch dasselbe reale Ding (s. Psych.[1] 83). So

bleibt auch hier trotz der Uebereinstimmung im einzelnen der grundlegende Unterschied gewahrt.

Habe ich in der Wahrnehmung das Ding selbst und zwar das Ding als ein auf den Organismus wirkendes, in welchem Wirken ihm die Eigenschaften süß, hart u. s. f. zukommen, so sind „Empfindung und einfaches Raumbewußtsein die beiden untrennbaren Momente einer Bewußtseinsbestimmtheit" (Psych. [1] 206; S. M. [1] 83 fg.), wobei Empfindung für Rehmke nicht mehr wie in der W. einen physiologischen Zustand bedeutet, sondern das eigenschaftliche „Stück" der Wahrnehmung. So wenig als am Ding Räumliches und Qualitatives getrennt werden kann und eins zum andern äußerlich hinzukommend gedacht werden kann, kann ich in der Wahrnehmung Raumbewußtsein und Empfindung trennen. Beide haben darum denselben physiologischen Vorgang zur wirkenden Bedingung. Ein Aufbau der Wahrnehmungswelt aus Empfindungen als dem Ursprünglichen ist für Rehmke ein Schoß der Inhaltstheorie. Auch findet kein Ordnen der Empfindungen durch einen apriorischen Raum statt. Das Bewußtsein lokalisiert nicht die Empfindungen, sondern hat das in der Dingwelt räumlich Lokalisierte in der Wahrnehmung als Einheit von Empfindung und Raumbewußtsein (Psych. [1] 228 ff.). Die erkenntnistheoretischen Anschauungen bilden den Hintergrund der Psychologie.

Dennoch gibt Rehmke in der „Psychologie", 1. Aufl. eine Genese des Raumbewußtseins (S. 233), in der er sich aber von dem naiven Dogmatismus seiner Erkenntnistheorie entfernt, welche fordert, daß wir die Dinge ohne weiteres so wahrnehmen, wie sie sind.

Zuerst haben wir das „unbestimmte Raumbewußtsein". Es ist mit „Empfindung überhaupt" verknüpft. Die 2. Stufe ist die des „einfach bestimmten Raumbewußtseins". Wir haben mehrere Empfindungen des gleichen Kreises, also z. B. mehrere Farbenempfindungen, im Außereinander. Neben die physiologischen Bedingungen tritt hier bereits das Denken als Unterscheiden von Mehrerem. Mehrere Empfindungen gleichen Kreises als unterschiedene haben ist nur durch Denken möglich. Durch die Gesichtswahrnehmung von Bewegung weitet sich das Außereinan-

der zum „Flächenbewußtsein", in dem das Richtungsmoment enthalten ist. Könnte ich mich nun nicht selbst bewegen, so bliebe es bei diesem Flächenbewußtsein. Ich unterschiede „oben und unten", „links und rechts". Die dritte Stufe des voll bestimmten Raumbewußtseins, in der ich auch noch „vorne", „hinten" weiß, das Tiefenbewußtsein, entsteht durch das Sehen der eigenen Bewegung.

Neben dem Wahrnehmen ist das Vorstellen eine „Art" der gegenständlichen Bestimmtheit. Vorstellen ist Wiederhaben des in der Wahrnehmung gegebenen Bewußtseinsbesitzes, aber unter anderen Bedingungen. — Da die Wahrnehmung kein verharrendes seelisches Individuum ist, das im Keller des Unbewußten sein Dasein fristet, so wird sie nicht reproduziert, sondern der einst dem wahrnehmenden Bewußtsein gegebene Inhalt wird vorstellend wiedergehabt. — Ist Vorstellen Wiederhaben von früher Gehabtem, so muß der wirkende Gehirnzustand derselbe sein wie bei dem früheren Haben. Reiz — Nervenerregung finden dagegen beim Vorstellen im Unterschied zum Wahrnehmen nicht statt. Wie entsteht nun ohne Reiz und Nervenerregung derselbe Gehirnzustand? Zwischen dem früheren Haben (Wahrnehmen) und dem Wiederhaben als Vorstellung (also kein Wiederholen der Wahrnehmung!) muß eine „Brücke", eine Verbindung existieren. Diese Verbindung kann nicht Seelisches sein, da es unbewußtes Seelisches sein müßte, was es vermöge der Indentifizierung von Seele und Bewußtsein nicht geben kann. „Psychistische Gedächtnisresiduen" sind also für Rehmke nicht wie für Biedermann (s. S. 28) möglich. Das Verbindende kann nur ein verharrender Gehirnzustand sein. Rehmke nimmt an, daß der eine Wahrnehmung a wirkende Gehirnzustand qualitativ bleibt, aber in seiner Intensität bei Aufhören des Reizes so vermindert wird, daß er nicht auf die Seele wirkt. Wie wird er nun ohne Reize in seine alte Intensität zurückversetzt und damit zum Wirken der Vorstellung veranlaßt? Rehmke greift hier auf die Tatsache zurück, daß ich nur dann ein a (z. B. einen Pferdekopf) vorstelle, wenn ich es einst, beim früheren Haben, zugleich mit b (z. B. Pferdeleib) in Einheit wahrnehmend hatte, und jetzt dieses b für sich allein als

Wahrnehmung wiederhabe. Die wiederholte Wahrnehmung b wirkt so auf den ihrer Einwirkung „offenstehenden" Gehirnzustand für a, daß er auch nach der Intensität in seinen alten Zustand versetzt wird und die Vorstellung a wirkt. Die frühere Einheit a—b ist also von entscheidender Bedeutung für das Vorstellen eines Gliedes (z. B. a) auf Grund des wahrnehmend wiedergehabten anderen Gliedes (z. B. b), das „die veranlassende Bedingung" heißt. Dann ist aber auch für das Vorstellen das D e n k e n u n e r l ä ß l i c h, ohne welches ich sowohl keine Einheit a—b habe, noch a und b unterscheide.

Will ich die ganze Einheit a—b vorstellen, so muß ich sie als Glied einer umfassenden Einheit — c (a—b) — gehabt haben und das andere Glied c wahrnehmend wiederhaben.

Die Vorstellungsmöglichkeit hängt im einzelnen ab von der Häufigkeit, Deutlichkeit und Geschlossenheit (ob räumliche, zeitliche, ursächliche oder begriffliche Einheit, wobei die dritte die zweite Einheit stets einschließt, meistens auch die 1.) der früher gehabten Einheit. So wird z. B. b veranlassende Bedingung sein für die Vorstellung a, gegenüber f, das veranlassende Bedingung für die Vorstellung e sein k ö n n t e, wenn die Einheit (a—b) früher häufiger und deutlicher gehabt war als die Einheit (f—e). — Die Bekanntheit der Vorstellung a gründet sich auf die mit ihr verbundene Zeitvorstellung des „früher". Ich hatte die Einheit a—b in einem besonderen Zeitmoment: z. Dieses Zeitmoment z kann mit der gehabten Einheit a—b die Wahrnehmungseinheit / (a—b) z / gebildet haben. Die wiedergehabte Wahrnehmung b ist veranlassende Bedingung für die Vorstellung a; diese aber ist wiederum veranlassende Bedingung für die Zeitvorstellung z, mit deren Eintritt sie als bekannte dasteht. Das Gesetz des Vorstellens lautet (nach Psych. 3, 140, hier genaue Uebereinstimmung mit den früheren Auflagen): „Wenn die Seele das eine Glied einer früheren Einheit wiederhat, so kann sie das andere Glied dieser Einheit als Vorstellung wiederhaben". Die Vorstellungsgesetze „der Aehnlichkeit des Kontrastes, der räumlich und zeitlichen Berührung und des ursächlichen Zusammenhanges" (S. M. ' 96) führt er auf

dieses Vorstellungsgesetz, das die Einheit nicht näher bestimmt, zurück. — Die beiden Glieder der Einheit müssen nicht beide der gegenständlichen Bestimmtheit angehören, vielmehr kann auch eins der zuständlichen Bestimmtheit angehören. Auch hier kann das wiederholte Glied die Vorstellung des anderen veranlassen (s. S. 136). Als Beweis für die Gefühlsvorstellung führt Rehmke an, daß ich nicht immer Lust habe, wenn ich von Lust spreche, resp. Unlust habe, wenn ich von Unlust spreche.

Um Wiederholungen tunlichst zu vermeiden, wollen wir hier schon eine Detailausführung über das Vorstellen in der Psychologie[3] behandeln, die zugleich die Schwierigkeiten der Vorstellungstheorie Rehmkes hervortreten läßt. Psych.[3] 160 wird angenommen, „daß die frühere Bewußtseinsbestimmtheit in ihrer Besonderheit, der „früheren Einheit", auf die Gehirnteile wiederum sich wirkend erwiesen hat, die seinerzeit je ein Glied dieser „früheren" Einheit als Besonderheit seelischer Bestimmtheit wirkten". Diese Einwirkung hat den verharrenden Gehirnzustand „derart bestimmt, daß er der Einwirkung jener gegenwärtigen Bestimmtheitsbesonderheit, die als das eine Glied der früheren Einheit wieder im Bewußtsein auftritt, offensteht". Das Besondere ist hier, daß Rehmke nicht mehr glaubt, daß die „veranlassende Bedingung" b ohne weiteres den jeweils richtigen verharrenden Gehirnzustand für die Vorstellung a trifft — denn solcher verharrenden Gehirnzustände gibt es doch mehrere —, sondern dies nur für möglich hält bei vorangegangener besonderer Präparierung der die Glieder der Einheit wirkenden Gehirnzustände von seiten dieser Einheit.

In der Annahme rein körperlicher Residuen zur Erklärung des Vorstellens stimmen Ziehen, Münsterberg, James mit Rehmke überein. Es ist aber zu fragen, ob nicht ohne den psychologischen Aufbau mit seinem Hin- und Herwirken, den Rehmke gibt, auszukommen ist, d. h. ohne präparierendes Wirken der früheren Einheit als Bestimmtheitsbesonderheit und ohne Wirken der veranlassenden Bedingung auf den verharrenden Gehirnzustand. Sonst müssen nämlich zuvor folgende Fragen beantwortet werden: 1. Wie weiß die Seele mit der „frühe-

ren" Einheit als gegenständlicher Bestimmtheit um die die Glieder dieser Einheit wirkenden Gehirnzustände in ihrem Unterschied zu anderen Gehirnzuständen? 2. Woher weiß die Seele dann, wie sie kraft ihrer Bestimmtheit auf diese Gehirnzustände präparierend zu wirken hat? 3. Wie weiß die Seele mit dem wiederholten Glied der früheren Einheit als Bestimmtheitsbesonderheit um den „offenstehenden" Gehirnzustand im Unterschied zu anderen „offenstehenden" Gehirnzuständen? 4. Woher weiß die Seele endlich, mit welcher Intensität sie auf den verharrenden Gehirnzustand zu wirken hat, damit er in seinen ursprünglichen Zustand zurückversetzt wird? Diese Fragen sind nicht zu beantworten und so ist dieser Aufbau hinfällig (s. auch S. 141).

Rehmke sieht richtig: Vorstellen setzt frühere Einheit und Wiederhaben des einen Gliedes voraus; desgleichen muß ein verharrender Gehirnzustand als Verbindung zwischen früherem Haben und jetzigem Vorstellen bestehen. Von hier aus kann die Physiologie den Weg zur Erklärung des Vorstellens zeigen durch den Hinweis auf die im Gehirn verlaufenden „Assoziationsfaserbahnen", die das Hin- und Her-Wirken zwischen Seele und Leib überflüssig machen. Ich verweise auf: Max Verworn, „Mechanik des Geisteslebens", S. 58 ff. — Blicken wir auf die gegenständliche Bestimmtheit zurück, so vermissen wir eine Behandlung des Schmeck-, Riech-, Gehör- und besonders des Tastsinnes. Rehmke behandelt ganz einseitig nur den Sehsinn, die anderen Sinne werden nur nominell angeführt, ohne daß ihnen eine Bedeutung für das Seelenleben und für den Charakter der Wahrnehmungswelt zugeschrieben wird. Und im Register werden sie überhaupt nicht angezeigt! Auch scheint mir eine Genese des Raumbewußtseins ohne Berücksichtigung des Getasts unmöglich. Das Bewegungssehen ohne Tastempfindungen erklärt das Raumbewußtsein nicht. Die Bedeutung des Sehsinnes für die Erkenntnistheorie läßt Rehmke die Bedeutung der anderen Sinne vollständig übersehen.

umfaßt als ihre Arten „Lust- und Unlusthaben". Die Seele hat immer nur eine zuständliche Bestimmtheit, Lust oder Unlust. — Da die zuständliche Bestimmtheit stets mit der gegenständlichen sich verändert (manchmal kaum merklich), so ist der die gegenständliche Bestimmtheit wirkende Gehirnzustand auch die wirkende Bedingung der zuständlichen Bestimmtheit. Aus der Mehrheit der im Gehirnzustand wirkenden Bedingungen, die auch stets mehreres Gegenständliches effektuieren, darf nicht eine Mehrheit von Wirkungen für die zuständliche Bestimmtheit herausgelesen werden. Denn „eine Vielzahl zugleich auf ein Einzelwesen wirkender Bedingungen fordert keineswegs schon eine Vielzahl von einzelnen, besonderen Wirkungen / also hier Gefühlen /, es hindert nichts, die Möglichkeit zu setzen, daß durch eine Vielzahl von Wirkenden nur eine einzelne Veränderung bewirkt werde" (S. M.[1] 124). Die angebliche Pluralität der Gefühle in einem Momente, die sich dann verschmelzen müssen, ist nur der Reflex der Pluralität von mehreren wirkenden Bedingungen. — Habe ich im Augenblick immer nur ein Gefühl, woher weiß ich dann aber überhaupt von mehreren Gefühlen (Lust und Unlust)? Durch die Gefühlsvorstellung als gegenständlichem Bewußtsein. Ich kann nie Lust und Unlust zugleich haben, wohl aber Lust und Unlustvorstellung, Unlust und Lustvorstellung. Ein früher gehabtes Gefühl kann ich nach dem Vorstellungsgesetz unter der Bedingung gegenständlich wiederhaben, daß ich auf Grund einer früheren „Einheit von Gegenständlichem und Zuständlichem" (Psych.[1] 342) das gegenständliche Glied wahrnehmend wiederhabe, das dann die veranlassende Bedingung für das Vorstellen des Gefühls ist

Die Bewußtseinsbestimmtheit Denken.

Schon bei der Genese des Raumbewußtseins und beim Vorstellen wurde auf die Bedeutung des Denkens als unterscheidender Funktion hingewiesen. Die Arten des „psychologischen Denkens" sind „Unterscheiden und Verei-

nen". Es handelt sich aber keineswegs um „Tätigkeiten", die ein Objekt zu ergreifen haben — derartiges ist nur möglich auf dem Boden der Inhaltstheorie (s. Psych.[1] 486) —, sondern „Unterscheiden" ist gleich „Unterschiedenes haben" und „Vereinen" gleich „Vereintes haben". Ersteres kann ohne Letzteres sein, aber nicht Vereinen oder Unterscheiden (Psych.[1] 483 fg.: S. M.[1] 111). Was hat nun die Seele als Unterschiedenes und Vereintes? Rehmke gibt im Grunde zwei Antworten:

1. sagt er, daß das Denken sich als Unterscheiden auf „Seelisches" richte (Psych.[1] 478), und zwar auf die Bestimmtheiten der Seele als solche. „Das Bewußtsein vom Unterschiedensein der Bestimmtheiten, d. i. von der Mehrzahl der Bestimmtheiten . . ist selber wieder eine besondere Bestimmtheit der Seele". So hat die Seele nicht nur die gegenständliche und die zuständliche Bestimmtheit als „Verschiedenes", wie auch das Ding Verschiedenes zugehörig hat, sondern sie unterscheidet sie, sie hat sie als „Unterschiedenes" (S. M.[1], 109). Diesem Unterscheiden der Seele geht eine gänzlich „unbestimmte", „ungedachte Bewußtseinseinheit" vorher (Psych.[1], 485), in der „weder mehrere Empfindungen, noch Empfindung und Raumbewußtsein, noch Wahrnehmung und Gefühl als besondere Bewußtseinsbestimmtheiten da sind" (Psych.[1], 485). Durch das Unterscheiden ist die Seele „anstatt der bisher unbestimmten Einheit eine bestimmte" (ib);

2. sagt Rehmke, daß das Denken als Unterscheiden und Vereinen sich auf den Bewußtseinsinhalt richtet. Dem Denken ist „im Besonderen der gegenständliche Inhalt der Seele, d. h. also Wahrnehmung und Vorstellung zugänglich" (Psych.[1], 478 fg.). „In den mannigfachsten Besonderheiten der gegenständlichen Bestimmtheit ist das gegeben, was die Seele denkt, d. i. unterscheidet und vereint" (S. M.[1], 115). Das Neue durch das unterscheidende Denken ist „nicht etwas, was sich als Besonderes neben den Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalt hinstellt", sondern die Seele hat „in der selbigen Einheit nun mehr Unterschiedenes", sie hat „eine bestimmte Einheit". Nach dem Unterscheiden können wir dann „die ur-

sprüngliche und darauf zunächst (logisch) zerlegte Einheit des betreffenden Bewußtseinsinhaltes als besondere Denkeinheit haben; in diesem vereinenden Denken besinnt sich die Seele auf die in Mehreres unterschiedene und zerlegte Einheit als die besondere Einheit dieses Mehreren" (Psych. ¹, 490). Dieses Denken als Unterscheiden und Vereinen kann nie „schlechthin Einfaches", wie etwa das Seelensubjekt, zum Gegenstand haben. Seinen besondere Grund hat es in der einheitstiftenden Bestimmtheit der Seele, dem Subjekt (S. M. ¹, 11). — Es ist auffällig, daß in sämtlichen Auflagen der Psychologie das „Denken" am kürzesten behandelt wird. So werden ihm in der 2. Aufl. 25 Seiten gewidmet, in der 3. Auflage nur 14 Seiten. Das zuständliche Bewußtsein behandelt Rehmke demgegenüber in der 2. Aufl. auf 102 Seiten, in der 3. Aufl. auf 81 Seiten. Wie ist dies zu erklären?

Mit der zweiten Bestimmung des Denkens, die gegenüber der ersten dominiert, ist ein psychologisiertes a priori am Aufbau der Wahrnehmungswelt zugestanden: Ohne Unterschiedenes und Vereintes ist diese unsere Welt nicht denkbar.

Daß Rehmke diesem Denken wie Schuppe seinem „besondern Denken" alles Dynamische abspricht (s. S. 63), ist hier nebensächlich. Entscheidend ist, daß dem psychologischen Ich kraft seines Unterscheidens und Vereinens hier eine Bedeutung gegenüber der Erfahrungswelt zugeschrieben wird, die es aus seiner rein rezeptiven Stellung ihr gegenüber, in die es durch die Erkenntnistheorie versetzt wurde, heraushebt und zu einem Mitkonstituens der Erfahrungswelt macht. Der Schuppeschen Kategorie „idem" sieht diese Bestimmtheit ähnlich. Nur setzt sich Rehmke durch ihre Einführung in Gegensatz zu seiner Erkenntnistheorie (Denken- „finden" s. S. 103 ff.). Hat Rehmke diesen Gegensatz gemerkt und deshalb dieses Denken so stiefmütterlich behandelt?

Das ursächliche Bewußtsein:

Unter dem „ursächlichen Bewußtsein" behandelt Rehmke den Willen. Nur in der Psych. 1. Auflage wird

der Wille als Bestimmtheit gezählt (§ 38), später nicht mehr, obwohl die Beschreibung in allen drei Auflagen dieselbe ist. Zur Aufgabe des Willens als Bestimmtheit wurde Rehmke durch folgende Erwägungen veranlaßt (S. M.[1], 60 ff.; 138 ff.): 1. Ist das Wollen allgemeine Bestimmtheit der Seele, so muß es dem Bewußtsein stets zukommen, was mit dem oft vorkommenden Cessieren des Willens unvereinbar ist. 2. Wäre der Wille eine verlierbare Bestimmtheit der Seele, so wäre nicht zu sagen, welche Bestimmtheit bei seinem Verlust als Gewinn an seine Stelle träte (gemäß dem Satze der Veränderung), noch welches die den wechselnden Besonderheiten übergeordnete gattungsmäßige Bestimmtheit sei.

Jeder Willen hat einen Zweck. Dieser Zweck ist stets eine „im Lichte der Lust stehende Vorstellung", d. h. eine Vorstellung, die mit einer Lustvorstellung verbunden ist. Ich will nur „Lustbringendes". Aber das Wollen des Lustbringenden tritt nur ein, wenn ich gegenwärtig an Gegenständlichem Unlust habe. Die gegenwärtige Unlust und das vorgestellte Lustbringende stehen in „praktischem Gegensatz", welcher das Wollen als ursächliche Selbstbeziehung der Seele auf „das vorgestellte Lustbringende" setzt. Diese ursächliche Selbstbeziehung ist mit Wirken nicht identisch, wohl aber mit „Wirken wollen". Die Seele kann als sich ursächlich beziehende Augenblickseinheit wirken, aber sie braucht es nicht. Damit stoßen wir auf neue Schwierigkeiten der Psychologie Rehmkes:

Er unterscheidet in § 48 zweierlei Wirken der Seele: 1. Wirken kraft einer Bestimmtheit; 2. Wirken kraft des Willens. In bezug auf die Wirkung unterscheiden sich diese zwei Arten des Wirkens darin, daß beim ersten Wirken die Wirkung nicht vorhergesehen, sondern nachträglich erschlossen wird, während sie beim zweiten Wirken vorhergesehen wird. Weiter ist Ersteres unbewußtes Wirken (da der Seele nur die Bestimmtheit, nicht aber die Beziehung „Wirken" zugehörig ist), das Zweite aber bewußtes Wirken. Ersteres ist unwillkürliches, unvermitteltes, das Zweite ist willkürliches, vermitteltes Wirken.

Für beiderlei Wirken ist Gehirnveränderung die

Voraussetzung: „Die erste unmittelbare Wirkung der handelnden Seele ist immer eine Gehirnveränderung" (Psych ¹563), sowohl beim willkürlichen als bei dem unwillkürlichen Wirken der Seele. Die willkürliche Wirkung der Seele ist nun stets „eine mittelbare oder vermittelte Wirkung der Seele" (Psych. ¹564) und zwar eine durch Gehirn- und Nervenveränderung vermittelte. Andererseits hat die unvermittelte Gehirnwirkung stets eine Bestimmtheit zur veranlassenden Bedingung (Psych. ¹564). Rehmke will hierdurch der „törichten" Frage nach dem „Treffen der richtigen Gehirnstelle" entgehen, die seines Erachtens sich dann einstellen müßte, falls man den Willen als ursächliches Bewußtsein für das die Gehirnveränderung Wirkende hielt. Da nun ohne Gehirnveränderung kein Wirken der Seele möglich ist, schaltet er in jedes willkürliche Handeln ein unwillkürliches ein, das das Wirken bis zu dem „Außerhalb" des Körpers fortpflanzt, um dann dem Willen das weitere Wirken zu überlassen (Psych. ¹565 ff). Wie ist dies aber überhaupt möglich? Geben wir Rehmke alle seine Voraussetzungen zu, so müßten wir dennoch fragen: Welche Bestimmtheiten können denn überhaupt bei bereits bestehendem Wollen das Wirken bis zur Dingwelt fortpflanzen? Doch wohl nicht solche, die bereits in das Wollen aufgenommen sind, wie die gegenständliche und zuständliche Bestimmtheit, da sonst die Frage nach dem „Treffen der richtigen Gehirnstelle" nicht eine „törichte" wäre. Wirkte doch dann letztlich der Wille! Aber andere Bestimmtheiten stehen zum Wirken neben dem Willen nicht zur Verfügung, da die denkende Bestimmtheit für Rehmke als wirkende nicht in Betracht kommt. So bleibt es bei der brutalen Behauptung solches neben und in dem Willen bestehenden Bestimmtheitswirkens.

Bereits in S M ¹60 ff findet sich diese Einschaltung eines Bestimmtheitswirkens in das Willenswirken nicht mehr. Die Sache des Willenswirkens wird so aber noch unklarer. Nach S M ¹63 sind alle unmittelbaren Wirkungen der Seele Gehirnveränderungen. Zur wirkenden Bedingung haben sie eine Bestimmtheit. Das willkürliche Wirken der Seele ist „mittelbares". Was folgt daraus? 1.), Daß es

auch durch die Gehirnveränderung vermittelt ist und 2.), daß in ihm ein Bestimmtheitswirken vorhanden sein muß. Da nun Letzteres von Rehmke nicht mehr angenommen wird, so müßte er sich dazu verstehen, daß die Seele auch als Wille eine Gehirnveränderung als Mittel zur Realisierung des Endzwecks wirken kann, was aber einschließt, daß sie, um die passende motorische Innervation zu vollbringen, die einzelnen Gehirnpartien richtig wissentlich unterscheidet. Hiervon ist jedoch im Seelenleben, wie auch Rehmke weiß, nichts zu finden. So kann auch dieser Versuch der Erklärung des Willenswirkens auf den Leib als gescheitert angesehen werden.

Auch ist die These Rehmkes von der Unbewußtheit des Bestimmtheitswirkens nicht vereinbar mit der Identifikation von Seele und Bewußtsein. Rehmke sagt, nur die Bestimmtheit als der Seele zugehörige, nicht die Wirkensbeziehung sei bewußt. Aber die Wirkensbeziehung, in der die Bestimmtheit das Wirkende ist, knüpft sich doch immer auch an das Einzelwesen, dem die Bestimmtheit zugehört. Wie sollte nun die Seele als Wissenswesen von ihrer Bestimmtheit wissen, aber nicht von der Beziehung, in der sie selbst kraft dieser Bestimmtheit steht? Ist so jegliches unbewußte Wirken für Rehmke unmöglich, so taucht der ganze Fragenkomplex wieder auf: woher kennt die Seele die einzelnen Gehirnteile, wie sie auf sie zu wirken hat u. s. f.

Die abstrakt dualistische Auseinanderreißung von Seele und Leib wie die Identifikation der Seele mit Wissen macht es Rehmke unmöglich, sie sowohl im Bestimmtheits- als im Willenswirken wieder ohne Künsteleien zusammen zu bringen. Damit setzt sich aber hinter seine Lehre vom Menschen als Wirkenseinheit ein großes Fragezeichen. Der Wirkenszusammenhang schrumpft auf ein Wirken des Leibes auf die Seele zusammen.

Die Subjektbestimmtheit.

Bei Erörterung der Nichtkontinuität des Bewußtseins hörten wir bereits von diesem Subjekt (s. S. 128). Es hat rein psychologische Bedeutung und mit dem erkenntnistheoretisches Subjekt κατ' ἐξοχήν bei Schuppe und und anderen nichts zu tun.

Wie der Ort für das Ding die einheitsstiftende Bestimmtheit ist, so stiftet das „Bewußtseins-Subjekt" die Einheit des Bewußtseinsaugenblicks und des gesamten konkreten Bewußtseins. — Gegenständliche, zuständliche, ursächliche und denkende Bestimmtheit finden sich nie lose nebeneinander, sondern „stets in einer Einheit, als deren verschiedene Bestimmtheiten sie sich finden" (Psych. ¹452). Die Bedingung dieses steten Zusammenseins liegt weder in der gegenständlichen noch zuständlichen noch ursächlichen Bestimmtheit. Man sollte meinen, Rehmke würde nun auf die denkende Bestimmtheit als einheitsstiftende geführt, deren Objekt zweifellos auch die Bestimmtheiten sind (s. S. 137 1. Antwort), die sie unterscheidet und wohl auch vereint. So läge also im Denken als Bestimmtheit „Unterscheiden und Vereinen" die gesuchte einheitsstiftende Bestimmtheit für das Seelenkonkrete. Merkwürdig ist, daß Rehmke auf das Denken als einheitsstiftende Bestimmtheit nie gekommen ist, obwohl es sich fast dazu anbietet. Statt dessen führt Rehmke eine geradezu mystische Größe ein, das Subjekt. Es ist „das Eine, allen verschiedenen Bestimmtheiten gleicherweise zu Grunde liegende Moment des Bewußtseins" (Psych. ¹454). Dazu ist es „Ein einfaches Allgemeines" (S M ¹74), „schlechthin einfach", unzergliederbar in Gattung und Besonderheit, daher in allen Momenten gleich und für eine Veränderung nicht in Frage kommend (Psych. ¹459), „für alle Augenblicke der Seele und für alle Seelen ein- und dasselbe" (S M ¹74). Jeder funktionell-synthetische Charakter ist von ihm fernzuhalten; es einigt nicht etwas, was vorher getrennt war. — Mehr kann von dem Subjekt nicht ausgesagt werden. Als allen Seelen Identisches hat es für die Ethik praktische Bedeutung.

Es ist also schlechthin einfach und bestimmungslos. Wir wollen nicht fragen, worin es sich dann vom Nichts unterscheidet, aber darauf hinweisen, daß es der einfachen, transzendenten Seele der alten Psychologie sehr ähnlich sieht. D. h., in ihm macht sich die Seelensubstanzvorstellung wieder bei Rehmke geltend. Dieses Subjekt ist die alte Ich-Substanz in Rehmkeschen Kategorien

ausgedrückt. Der positive Beweis für diese These liegt in folgendem: Rehmke sagt, daß die Leugnung des Subjekts zum Materialismus führe. Dies ist richtig, wenn man psychische Vorgänge nicht ohne Substanz als Beharrendes denken kann und das Subjekt die seelische Substanz ist, nach deren Eliminierung die materielle Substanz nur noch übrig bleibt. Macht man aber mit der Tilgung jeglicher Substanzvorstellung Ernst, so ist das Ich nichts als die Einheit des Wahrnehmens, Vorstellens, Fühlens und Denkens, ohne daß man eines solchen Subjektes bedürfte. Das Seelengegebene geht dann in den Seelenvorgängen oder, wie Rehmke sagt, in den (zusammengesetzten) Bestimmtheiten (gegenständliche, zuständliche, denkende) auf.

Mit dem Subjekt stehen wir schon innerhalb der metaphysischen Lehren der Psychologie Rehmkes, welche den „Ursprung" und die „Unsterblichkeit" der Seele behandeln.

a) Der Ursprung der Seele:

Rehmke handelt über den Ursprung der Seele nur in der 1. Auflage der „Psychologie" (§ 19). Schon in S M 1. Auflage, wie Psych. 2. Auflage hören wir über die in der 1. Auflage vorgetragene Theorie nichts mehr.

„Wir werden, wollen wir überhaupt das Dunkel der Seelenentstehung uns in etwas aufhellen, zu der Annahme eines Bewußtseins genötigt, zu dessen besonderer Bewußtseinsbestimmtheit die ganze Welt des Dinglichen und Seelischen gehöre. Dieses Bewußtsein ist eben nach Maßgabe des uns unmittelbar gegebenen Bewußtseins zu denken, also mit den beiden Momenten Bewußtseinssubjekt und Bewußtseinsbestimmtheit" (Psych. [1] 135). Es ist also ein „konkretes Bewußtsein" (ib) und auf S. 464 wird es ausdrücklich von dem „Bewußtsein überhaupt" als „Bewußtseinssubjekt und gattungsmäßige Bewußtseinsbestimmtheit" d. h., von dem Wesen aller konkreten Bewußtseine unterschieden. Dieses gattungsmäßige Wesen „Bewußtsein überhaupt" hat es mit allen konkreten

Seelen gemeinsam. Es selbst ist ein Einzelwesen wie die einzelnen konkreten Seelen, d. h., es ist eine rein ontische Größe, die insofern metaphysischen Charakter hat, als die Welt zu ihr gehört. Dieses Bewußtsein Rehmkes ist wie Gott, das Absolute, bei Biedermann Realgrund unserer Erfahrungswelt, nicht aber Erkenntnisgrund. Wie in der kirchlichen Dogmatik wird eine ontische Größe als alle anderen ontischen Größen fundierend angenommen. Erkenntnistheoretische Bedeutung wird ihr nicht zugedacht. So verkennt Arthur Drews vollständig den Charakter dieses Bewußtseins, wenn er es mit dem erkenntnistheoretisch gedachten Bewußtseins Fichtes parallelisiert (s. S. 7).

Dieses Bewußtsein hat alles Dingwirkliche als Bestimmtheitsbesonderheit. Dieses Wissen ist ihm „nicht bedingt durch das Wirklichsein des Dinges, d. i. durch ein Sein des Dinges auch abgesehen von dem Sein dieses Bewußtseins, sondern umgekehrt, die Dinge haben Wirklichkeit, weil sie die besondere Bestimmtheit jenes Bewußtseins sind" (Psych. ¹ 135). Es bedarf daher auch nicht, wie die Seele, eines Leibes, vielmehr ist der Leib, wie jedes andere Dingliche, seine Bestimmtheit und hat darin seine Wirklichkeit. Aber auch alle Seelen sind Bestimmtheitsbesonderheit dieses Bewußtseins. Es darf keinem Dinglichen oder Seelischen „ein Sein zugestanden werden, ohne daß es Bestimmtheit dieses Bewußtseins wäre" (Psych. ¹ 142). So sind auch alle Veränderungen des Ding- und Seelenkonkreten „zugleich die Veränderungen des alles seienden Bewußtseins" (ib).

Hat dieses Bewußtsein den menschlichen Leib x, für den eine Seele y gefordert wird, als Bestimmtheitsbesonderheit, so ist schon eine Bedingung für die konkrete Seele y gegeben. Aber wie gelangen nun zu dem (gattungsmäßigen) Bewußtsein überhaupt die die Seele konstituierenden Bestimmtheitsbesonderheiten? Hier greift Rehmke zum Schöpfungsgedanken: „Dieses allumfassende Bewußtseinskonkrete hätte nun im eigentlichen Sinne geschaffen nur neue Besonderheit der Bewußtseinsbestimmtheit, durch welche eben die besondere Seele nur möglich ist" (Psych. ¹ 143). Gerade daß an dem

springenden Punkt der Genese des Seelenkonkreten der Schöpfungsgedanke Platz greift, zeigt die Unhaltbarkeit der geamten metaphysischen Hypothese. Wie Bestimmtheitsbesonderheiten geschaffen werden, ist nicht faßbar, da sie dann von außen zu ihrem gattungsmäßigen Wesen hinzutreten müßten und vorerst für sich, ohne ihr Wesen, existiert haben müßten.

Rehmke hat diese Hypothese selbst bald fallen gelassen. S M [1] 30, 1902, heißt es bereits: „Welchen Anfang und ob die einzelne Seele überhaupt einen Anfang gehabt habe, entzieht sich unserer Feststellung". In der Psych. [2] 127, 1905, schreibt er: „Das Leben der Seele vor der Geburt des Menschen ist uns ein ebenso tiefes Geheimnis, wie das Leben der Seele nach dem Tode des Menschen". Wir stehen hier vor einer „völlig verschlossenen Welt".

Umso mehr klammert sich Rehmke aber an

b) die Unsterblichkeit der Seele.

Unsterblich ist die Seele, weil sie „einfaches Einzelwesen" ist (S M [1] 50). Diese Auffassung ist auch schon in Psych [1] S. 8ff. enthalten: Unter die „ewigen Konkreten" wird die Seele subsumiert. Nach Psych. [2] 126 ist „die Unsterblichkeit, d. i. die Unvergänglichkeit der Seele in der Tat ein Wissens- und kein Glaubenssatz". Sehen wir, wie es hiermit steht. Die Schwierigkeiten, die wir schon bei Schlaf und Ohnmacht für die Psychologie Rehmkes feststellten, kehren hier wieder. Das Einzelwesen Seele besteht in seinen Besonderheiten; sie sind restlos vom Gehirn abhängig. Der Wirkenszusammenhang mit dem Gehirn hört im Tode für immer auf. Die Folge kann bei angenommenem Fortbestehen der Seele nur sein, daß die Seele sofort „nach der Auflösung des betreffenden Menschen" (Psych. [2] 126) in Wirkenszusammenhang mit einem „Tier- oder Menschenleibe" tritt (* 17). Es findet also Seelenwanderung statt und für die Zeit vor der Geburt des Leibes wäre (bei vorausgesetzter Ewigkeit der Seele) ähnliches anzunehmen. Die ewige Pluralität der Seelen trotz des Todes des Leibes glaubt Rehmke in Psych. [2] 125 fg durch die Hypothese der Seelenwanderung zu sichern. In Gegensatz zu die-

ser metaphysischen Theorie der Seelenwanderung und Unsterblichkeit, steht eine in der S M, 1902, vorgetragene Theorie, die beides verneint und so die ewige Pluralität der Seelen fallen läßt. Rehmke stellt dort als „mögliches Entwicklungsziel" hin, „daß sie alle zu Einer Seele, zu Einem gegenständlichen, zuständlichen und denkenden Bewußtsein werden", so daß „nur eine Seele fortan da ist" (S M [1] 52 fg; 75). Nach dem Tode findet also ein Eingehen der Seelen in ein metaphysisches Bewußtsein überhaupt statt.

Da die Möglichkeit der Seelenwanderung Rehmke selbst bald wieder zweifelhaft geworden ist (in Psych. 3. Aufl. wird sie nicht mehr erwähnt), sie aber die einzige Stütze für die Unsterblichkeit der Seele ist, so bleibt nach ihrem Wegfall die Konsequenz seiner Psychologie ein Pantheismus ohne persönliche Unsterblichkeit. Die Fassung der Seele als Einheit von Bestimmtheiten, die in ihrer individualisierenden Besonderheit vom Gehirn abhängig sind, macht die Behauptung einer Existenz der Seele als Konkretum ohne Gehirn unmöglich. Die Theorie der S M [1] verdient gegenüber der Theorie der Psychologie [2] über die Unsterblichkeit unbedingt den Vorzug.

Wir gehen aber noch einen Schritt weiter: Nicht nur eine Pluralität der Seelen nach dem Tode ist für Rehmke unannehmbar, sondern auch eine Pluralität der Seelen bei Zusammenhang der Seele mit dem Leibe.

Die Subjektsbestimmtheit ist für alle konkreten Bewußtseine (auch für das in Psych. [1] eingeführte „alles umfassende Bewußtsein") als einheitsstiftende ein und dieselbe (Psych. [1] 464). Daraus folgt, daß die Bestimmtheiten der Seele a zugleich auch Bestimmtheiten der Seelen b und c sein müssen u. s. f., weil eben die einheitsstiftende, grundlegende Bestimmtheit für alle dieselbe ist. D. h., es käme nie zu einer Pluralität von Bewußtseinen als konkreten Einzelwesen, sondern nur zu einem Bewußtsein auf Grund des einen einheitsstiftenden Subjektes mit mannigfachen Bestimmtheitsbesonderheiten. Rehmke sieht die Bedrohung der Pluralität der

Seelen von seiten des Subjekts und sucht sie stets zu bannen durch Hinweis auf die Leiber, die ein letztes Zusammenfließen der Seelen verhindern sollen, insofern jede Seele sich einem Leibe besonders zugehörig weiß. (Psych [1], 576 fg). So wenig die Leiber eins werden können, können es die ihnen zugehörigen Seelen. Hier rächt sich aber die abstrakte Scheidung von Leib und Seele bei Rehmke. Denn die Zugehörigkeit der Seele zum Leibe besteht doch nur in dem Wirkenszusammenhang. Wirkenszusammenhang setzt aber bereits zwei Einzelwesen voraus: er kann nicht ein Gegebenes als Einzelwesen setzen, das ohne ihn kein Einzelwesen wäre. Die Seele muß für Rehmke auch abgesehen von ihrer Beziehung zum Leibe als Einzelwesen bestimmt werden können. Ist das nicht möglich, weil das Subjekt eine Pluralität der Seelen auf jeden Fall unmöglich macht, so kann ein Wirkenszusammenhang höchstens zwischen mehreren Leibern und dieser einen Seele stattfinden. Dann ist aber Psychologie in Metaphysik aufgehoben.

Rehmkes Psychologie und Schuppes Ich-Analyse

Auf Abhängigkeit der Rehmkeschen Psychologie von der Schuppeschen Ich-Analyse in einzelnen Dingen haben wir bereits hingewiesen (z. B. S. 124 fg.; 126 u. a. a. O.). Hier wollen wir die gemeinsame Grundansicht und Problematik aufweisen: Für beide ist das psychologische Ich nach Analyse des Dinges Bestimmtheitseinheit und ohne solche Bestimmtheiten ist es nichts. Sein Wesen ist für beide Wissen. Schuppe bestimmte den Bewußtseinsinhalt als individualisierenden Faktor und wir sahen, daß damit die Pluralität der Seelen aufgehoben wird (S. 75 fg.) und nur ein sich bald so, bald anders konkretisierendes Bewußtsein übrig bleibt. Rehmke sieht in den Bestimmtheitsbesonderheiten den das Bewußtsein individualisierenden Faktor. Aber diese Bestimmtheitsbesonderheiten sind ja nichts anderes als das besondere Wahrnehmen, Denken, Fühlen, Wollen, d. i. der jeweilige Bewußtseinsinhalt. In Ge. 172 sagt er, daß „das Sein der

Seele auch dadurch bedingt ist, daß sie eine Welt hat . . . das Haben der Außenwelt seitens der Seele ist ja ein notwendiges Moment des eigenen Seins der Seele". Den Schuppeschen Satz vom Bewußtseinsinhalt als individualisierenden Faktor finden wir also bei Rehmke wieder. Hängt bei Rehmke Sein und Nichtsein der (konkreten) Seele an dem Sein resp. Nichtsein der Bestimmtheitsbesonderheiten, so sehen wir jetzt, daß hier nur das Schuppesche Problem vom konkretisierenden Bewußtseinsinhalt und angenommener Pluralität konkreter Seelen in Rehmkescher Terminologie vor uns steht. Wurde Schuppe schließlich „auf ein Ich als abstraktes Moment" geführt bei Preisgabe mehrerer Seelen, so drängte auch bei Rehmke alles zur Postulierung einer Seele mit dem abstrakten Subjekt als Grundlage. Eins hat Schuppe aber richtiger gesehen als Rehmke: Rehmke glaubt durch die Aufhebung der Räumlichkeit und Oertlichkeit der Seele das Haben vom Dinglich-Räumlichen ermöglicht zu haben (s. Ge. 171 fg). Nur die Trennung von Seele und Außending durch Verörtlichung der Seele (z. B. im Gehirn) macht das Haben des Dinges total unverständlich (Psych. [1] § 15). Der einzige Ausweg ist dann die Bildtheorie. Ist die Seele aber „nirgends", so ist nach ihm das Dingwissen klar. Hier erinnern wir uns des Argumentes Schuppes, daß ich Raum nur haben (wahrnehmen) kann, von einem Punkte im Raume aus (s. S. 76 fg). Schuppe sprach daher, ohne darum die essentielle Dualität von Ich und Leib aufzuheben, vom „sich finden des Ichs im Leibe", was das Raumhaben ermöglicht. Das nähere Verhältnis von Ich und Leib ließ er aber unbestimmt. — Wie ist die Lage bei Rehmke? Der örtliche Leib kommt für das Raum-Haben als Wissen vom Raum gar nicht in Frage. Ausdrücklich versichert Rehmke, daß nicht das Auge sieht und das Ohr hört, sondern die Seele hört und sieht, veranlaßt durch die Reizung des Ohres und des Auges. Die „nirgends" seiende Seele sieht, hört. Wie kann sie aber den Raum übersehen, ohne die Beziehung des „oben" zum Raume zu haben? Wie kann ich etwas vor mir sehen, wenn ich, der Sehende, gar nicht vor dem Dinge bin? Schuppe hat recht, wenn er feststellt, daß das den Raum wahrnehmende Wesen

dies nur von einer Stelle im Raume aus kann, weshalb er trotz seines ontologischen Dualismus Leib und Seele nicht auseinanderriß. Rehmke kann also gerade durch sein „Ernstnehmen der Immaterialität der Seele" das Raumwahrnehmen nicht erklären. Es ist vielmehr noch unverständlicher als bei räumlicher Trennung von Seele und Ding. Seine radikale Verselbständigung von Seele und Leib macht auch hier das Verständnis des Gegebenen unmöglich.

Die Identifizierung von Seele und Bewußtsein.

Ohne Bestimmtheitsbesonderheiten ist nicht nur die Seele als Einzelwesen nichts, sondern auch als reines Wissenswesen geht sie verloren, denn Wissen, Bewußtsein ohne Inhalt ist nichts. Man kann nicht sagen, die Seele sei Wissenswesen, habe aber keinen Inhalt. Hat aber für Rehmke (für Schuppe gilt das hier Angeführte nur im Anschluß an „Leib und Seele", S. 35, 45, 53, s. S. 77) die Seele die Bestimmtheitsbesonderheiten, den Inhalt nur als ein in Wirkenszusammenhang mit dem Leibe stehendes Wesen, so folgt, daß sie nur innerhalb dieses Wirkenszusammenhanges Wissen haben kann, daß sie also abgesehen von diesem Wirkenszusammenhang (z. B. in der Prä- und Postexistenz) das Bewußtsein verliert. Sie besitzt dann Bewußtsein als potentia, das im Wirkenszusammenhang mit dem Leibe aktus wird. Bewußtsein wäre also eine der Seele im Wirkenszusammenhang mit dem Leibe zukommende Eigenschaft. Die Identifizierung von Seele und Bewußtsein, aus der sich so viele Schwierigkeiten ergeben, wäre aufgehoben.

In rein immanenter Kritik, die stets von Rehmkes eigenen Thesen ausging und mit seinen eigenen Voraussetzungen arbeitete, stellten wir alle Inkonnizitäten heraus. Da die „Psychologie" 3. Auflage keine wesentlichen Neuerungen über die beiden ersten Auflagen hinaus bringt (* 18), bringen wir hier bereits die

Charakteristik der Psychologie Rehmkes.

Rehmkes Psychologie will das Seelenleben nicht nur

beschreiben, sondern auch erklären. So ist sie „rationale Psychologie". Erklärt wird das Seelenleben aber „nach Analogie der klassischen Mechanik" (s. Rothacker, Schichten der Persönlichkeit, S. 1). Das Verständnis des Dinges als Einheit von Augenblickeinheiten, letztere als Bestimmtheitseinheiten, der Satz von der Veränderung und vom Wirken — all diese aus dem Dinglichen gewonnenen Kategorien werden unbesehen auf die Seele und ihr Leben übertragen, ohne daß gefragt wird, ob sie überhaupt zur Beschreibung und Erklärung des Seelenlebens passen. Das Seelenleben geht in den Veränderungen der Seele auf, die vom Leibe gewirkt werden. Wie bei dem Dinge Größe, Gestalt, Farbe und Ort auf einer Ebene liegen, so kommen auch die seelischen Bestimmtheiten Wahrnehmen, Fühlen, Denken, Wollen auf eine Ebene als koordinierte zu liegen. Sie sind „qualitativ gleichzustellende Aeußerungen der Seele" (Rothacker). Einen in der Entwicklung sich vollziehenden Aufbau des seelischen Lebens gibt es für Rehmke nicht. — Ebensowenig kennt er den Menschen als „Ganzheit" von Leib und Seele, was mehr als Wechselwirkung zweier Einzelwesen bedeutet. Der Eigenart des Leibes gegenüber einem Stein wird er nicht gerecht, wenn er ihn für ein Ding ansieht, das nur im Wirkenszusammenhang mit einer Seele Leib heißt.

Endlich sind für Rehmke alle Menschen, was ihre Seele betrifft, „gleich". Das sie als geistige Wesen Unterscheidende ist nur Wisseninhalt, die Erfahrung, die Bestimmtheitsbesonderheit. — In alle dem zeigt sich Rehmkes Psychologie als Kind des 19. Jahrhunderts.

c) Die Logik.

Wir sind hier angewiesen auf die Rezensionen der Logik Wundts und Sigwarts. Dazu kommen Andeutungen über das Urteil in W. Es kann demnach hier kein System der Logik für diese Periode aufgezeigt werden, sondern nur Rehmkes Stellung zu einigen Problemen.

Abgelehnt wird im Einklang mit Schuppe (s. Grundriß, S. 1f), 1. die „formale Logik" als „Kunst-

lehre des Denkens". Sie zeigt weder die Entstehung der Denkgesetze noch das Warum ihrer Gültigkeit. Logik ist nicht wie Ethik eine „normative Wissenschaft"; denn der Mensch kann wohl der sittlichen Pflicht entgegen wollen, welcher das Bewußtsein der Wahrheit hat, kann aber nicht trotzdem falsch denken. Wer weiß, daß $2 \times 2 = 4$ ist, kann nie annehmen, daß es 5 ist. 2. Die psychologische Logik. Die Psychologie inauguriert leicht für die Logik die Bewußtseins-Inhalt- und Bildtheorie. Die Logik hat es dann mit psychischen Gebilden zu tun, mit Vorstellungen und Begriffen „als innerem Sein", die jede „Fühlung mit der Wirklichkeit" verloren haben, desgleichen mit Begriffsbildungen aus psychischen Elementen im Ich auf Grund ominöser subjektiver Funktionen (womit Begriff und Wahrnehmung-Vorstellung als zwei nebeneinanderstehende Bewußtseinsinhalte auseinandergerissen sind). Und die Hauptfrage nach dem Verhältnis dieser ursprünglichen und gewonnenen psychischen Gebilde zum Seienden darf nicht einmal gestellt werden. Sie wäre aber bei der Subjektivierung des ganzen Erkenntnisprozesses unbeantwortbar. Rehmke lehnt aber auch ab 3. Die „metaphysische Logik", welche dem Denken nicht die Erzeugung der „Form" des Wissens, sondern auch des „Inhalts" des Wissens zutraut. Die Voraussetzung ist hier die „Identität des Denkens und Seins", die aber „keineswegs" statthaft (gegen die Immanenzphilosophie). — „Die Logik bedarf der Erkenntnistheorie zu ihrer Begründung" (Wundt [1] 284 fg). Sie allein kann die Logik vor den oben gezeichneten Irrwegen bewahren. Logik muß für Rehmke wie für Schuppe „erkenntnistheoretische Logik" sein. Hat es die Psychologie mit dem konkreten Bewußtsein und seinen Veränderungen zu tun, so die Logik mit dem „Gegenstand des Bewußtseins überhaupt", dem „wirklichen oder wahren Sein", dem „Gegebenen des Bewußtsein" (nach Wundt [2]). Denken bedeutet der Logik „das Haben der Wahrheit" (Wundt [2] 120) in bezug auf dieses Gegebene. Es fällt also nicht zusammen mit dem psychologischen Denken.

Ist die Wahrnehmung bewußt gewordenes Seiendes,

so auch der an der Wahrnehmung entdeckte Begriff (s. S. 103fg). Durch das Finden des Begriffes wird die Wahrnehmung bestimmte Wahrnehmung, das Seiende erkanntes Seiendes, Erkennen kann nur Analyse des als Wahrnehmung Gegebenen sein ohne irgendwelche Spontaneität resp. Zutat von seiten des Subjektes. Ist jedes Erkennen rein analytisch, so gibt es auch (erkenntnistheoretisch) nur analytische Urteile und nicht, wie Kant meint, analytische und synthetische Urteile. Nicht nur in Kants analytischen Urteilen, sondern auch in den sogenannten synthetischen ist „das Prädikat im Subjekt enthalten" (W. 126), z. B. „die Rose ist rot". Das erkenntnistheoretische Subjekt ist bei den synthetichen Urteilen eine bestimmte Wahrnehmung, während es bei analytischen Urteilen (z. B. „der Körper ist ausgedehnt") ein Begriff ist. So sind die Urteile „nach dem Subjekte" einzuteilen in

„Wahrnehmungs- und Begriffsurteile"

(W. 163), je nachdem das Subjekt „bestimmte Wahrnehmung" (resp. Vorstellung) oder Begriff ist (*19). Die analytischen Begriffsurteile sind von vornherein „allgemein und notwendig, denn da das Prädikat konstituierendes Merkmal des als Subjekt aufgestellten Begriffs ist, so muß jenes sich überall, wo der Begriff an Wahrnehmungen auftritt, ebenfalls zeigen". (W. 164). Dem Wahrnehmungsurteil kommt diese Allgemeinheit und Notwendigkeit nicht zu. In ihm sind „zwei nicht im Identitätsverhältnis stehende Begriffe (z. B. „Rose" und „rot") als an ein und derselben Wahrnehmung („dies") vorhanden" ausgesagt. (W. 165), so daß das erkenntnistheoretische Subjekt dieser Urteile nicht der eine der beiden in der Wahrnehmung verknüpft erkannten Begriffe ist, sondern die Wahrnehmung selbst. Die Dringlichkeit der Unterscheidung von logischem und grammatischem Subjekt wird hierin offenbar (Sigwart). „Die Aussage, welche von einer Wahrnehmung oder vielen Wahrnehmungen getan wird, bestimmt eben diese und keine anderen, die eben nicht als Subjekt aufgetreten sind" (W. 166). Ich kann jedoch „gleichsam das Wahrnehmungsurteil in ein Begriffsurteil umsetzen" (W. 171)

und so „auf Grund der Anschauung Begriffserkenntnis erlangen“ (W. 173). Hat es doch das Wahrnehmungsurteil mit in der Anschauung gegebenen Begriffen zu tun (ohne daß ein solcher Begriff erkenntnistheoretisches Subjekt wäre). Damit ist die Möglichkeit allgemeiner und notwendiger Sätze gegeben, da „aus diesen Begriffen . . neue Erkenntnis auf Grund der Anschauung zu gewinnen“ ist. (W. 175). Der Begriff, der im Wahrnehmungsurteil Prädikat war, wird also s e l b s t erkenntnistheoretisches Subjekt. Diese Erkenntnis ist „allgemeingültig, d. h. soweit wahr, als der Begriff, an dem die Erkenntnis mit Hilfe der Anschauung gewonnen ist, in den verschiedenen Anschauungen, die den Begriff haben, auftritt“.

„Im monistischen System findet das Urteil als erkenntnistheoretische Synthese keinen Platz, weil dies ein Seiendes schaffen hieße durch logische Operation“ (W. 196). Das Urteil ist „unter dem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt . . eine logische erkenntnistheoretische Analyse“ (W. 279). Eines a priori bedarf es zu seiner Bildung nicht. „Die A u s s a g e als solche“, d. h. das Urteil als s p r a c h l i c h e s Phänomen, ist „logische S y n t h e s e“. In ihr wird sprachlich ein Begriff, den ich ja auch für sich wissen kann, auf eine Wahrnehmung oder einen Begriff bezogen. Liegt aber so in dem Urteil als logischer Synthese die „Möglichkeit des Irrtums“, so muß diese logischen Synthese „die Probe des Wahrnehmens“ bestehen (W. 209). Prüfstelle ist das „Reale“ (in Rehmkes Sinn, s. S. 106 fg.). Nur Urteile, nicht aber die Erkenntniselemente Wahrnehmung und Begriff, können w a h r oder f a l s c h sein (W. 247). „Wahr ist das logische Gebilde, wenn seine Synthese dem Wirklichen entspricht, d. h. wenn es entweder von einer Wahrnehmung oder von einem Begriffe etwas a u s s a g t, was entweder an der Wahrnehmung oder an dem Begriffe erkannt ist“ (W. 247/248). Nur die Inhaltstheoretiker meinen, daß man von wahren oder falschen Begriffen oder Wahrnehmungen reden könne, insofern sie das Wirkliche abbilden oder nicht. Wahr ist nur das U r t e i l, „wenn seine Synthese übereinstimmt mit der Analyse des Subjekts“ (W. 265).

Die Grundzüge der späteren Logik sind hier bereits

gezeichnet. Diese Logik ist, wie Rehmke auch selbst sagt, eine Ausprägung des realistischen Monismus, der dem erkennenden Ich auch in der Logik nur eine rezeptive Stellung zuweisen kann. Nur im Aussagen, Sprechen ist der Mensch tätig.

Die Periode ist beherscht von Biedermanns Erkenntnistheorie.

2. Die Periode von 1910—1917.

Neben der „Grundwissenschaft" 1910 und den „Anmerkungen" zu ihr kommt für diese Periode noch in Betracht: „Die Willensfreiheit", 1911. Die historische Untersuchung über „Das Bewußtsein" bringt gegenüber der „Psychologie" 1. und 2. Aufl. sowie der „Grundwissenschaft" nichts Neues, weshalb wir sie nicht gesondert behandeln.

a) Die Willensfreiheit.

Jedes Wollen ist durch den praktischen Gegensatz bedingt (s. S. 139) und somit „ein notwendiges Wollen". (Willensfreiheit 143). Nicht bedingtes, grundloses Wollen gibt es nicht. Von Willensfreiheit und Zwang ist erst bei einem seinen Zweck erweiternden Willen zu reden. — Ich will z. B. einen Freund besuchen, kann dies aber nur, wenn ich einen bestimmten Weg durch einen bestimmten Wald mache. Der Weg durch den Wald ist „Mittel zum Zweck", da ich anders den Zweck (Besuch des Freundes) nicht realisieren kann. Steht nun der Gang durch den Wald bei schönem Wetter auch im Lichte der Lust, wie der Besuch des Freundes als ursprünglicher Zweck, so nehme ich „aus freier Selbstbestimmung" das Mittel in den Zweck auf. In diesem Fall steht also nur ein Mittel zur Zweckerweiterung zur Verfügung. Da es aber für sich bereits lustbringendes ist, so wird es „in freier Selbstbestimmung" in den urprünglichen Zweck aufgenommen. — Bieten sich mir aber zur Realisierung eines Zweckes mehrere, an und für sich mögliche Mittel an, so tritt vor die Bestimmung eines dieser Mittel die Wahl, die das an und für sich am meisten im Lichte der Lust

stehende Mittel auswählt zur Aufnahme in den Zweck. Für unser Beispiel bedeutet das: führen mehrere Wege zum Freund, sind so die Mittel zur Realisierung des Zwecks verschiedene, so wähle ich den am meisten im Lichte der Lust stehenden Weg als Mittel und nehme ihn in den Gesamtzweck auf. —

Der Gegensatz zu dieser freien Selbstbestimmung und Wahlfreiheit ist der Willenszwang, der darin besteht, daß ich ein an und für sich im Lichte der Unlust stehendes Mittel in den Zweck aufnehmen m u ß, da andere Mittel zu seiner Realisierung nicht zur Verfügung stehen. Aber auch hier ist die in die Zweckerweiterung aufgenommene, an und für sich im Lichte der Unlust stehende Veränderung stets „aus Selbstbestimmung" Gewolltes. Ich bestimme mich selbst (allerdings ohne Wahl) zur Aufnahme dieser Veränderung als Mittel in den Zweck. Jedoch bestimmt sich das Bewußtsein nicht wie bei e i n e m im Lichte der Lust stehenden Mittel „frei", sondern „aus Zwang zu einer Zweckerweiterung" (Willensfreiheit 143). In unserem Beipiel läge ein solcher Zwang vor, wenn ich den Freund n u r besuchen könnte, falls ich den Weg durchs Moor machte, was an und für sich unlustbringend ist. Der Endzweck muß natürlich s t e t s im Lichte der Lust stehen. So heben sich „innerhalb der Selbstbestimmung die freie und gezwungene als besondere Selbstbestimmungen klar voneinander ab" (Willensfreiheit 143), wobei ersterer eine Wahl vorhergehen k a n n, letzterer aber nie.

b) D i e G r u n d w i s s e n s c h a f t

Kommt man von den Schriften der 1. Periode zur „Philosophie als Grundwissenschaft", so findet man die dortigen Analysen und Resultate in ihr vollständig wieder. Das Neue, was sie gegenüber der ersten Periode bietet, ist gering; die Grundansicht in erkenntnistheoretischer wie ontologischer Hinsicht ist, wie wir sehen werden, dieselbe. Wir heben s p e z i e l l d i e B e s o n d e r h e i t e n der „Philosophie als Grundwissenschaft" (Gw.) hervor und fragen, inwieweit dadurch die „ältere" Ansicht modifiziert wird.

a) Die Philosophie als Grundwissenschaft.

Für Kant war die Kategorienlehre Grundwissenschaft. Beim Rehmke bedeutet der Titel aber etwas anderes. Es handelt sich für ihn um ein ontologisches Unternehmen auf realistisch-monistisch-erkenntnistheoretischer Basis (gegen: M. Pichler, Einführung in die Kategorienlehre, Vorwort). Rehmke teilt die Wissenschaften ein in solche, die Einziges zum Gegenstand haben: Geschichtswissenschaften, und solche, die Allgemeines zum Gegenstand haben: Allgemeinwissenschaften. Sie alle wollen von der mit Unlust verknüpften Unklarheit zu der mit Lust verknüpften fraglosen Klarheit über ihren Gegenstand gelangen. — Die Gruppe der Allgemeinwissenschaften differenziert sich nun in solche Wissenschaften, die Allgemeines zum Gegenstand haben, das aber noch von ihnen nicht untersuchtes Allgemeineres oder Allgemeinstes in sich aufweist, und solche, die eben dieses von den Einzelwissenschaften ununtersucht gelassene Allgemeinste zum Gegenstand haben. So hat es z. B. die Physik zu tun mit den Veränderungen der Dinge, läßt aber ununtersucht, was Ding schlechtweg und Veränderung schlechtweg bedeutet; die Mathematik hat es nach Rehmke mit Räumen zu tun, fragt aber nicht nach Raum schlechtweg.

Solcher Wissenschaften vom Allgemeinsten gibt es nur eine, die Grundwissenschaft, deren besonderer Gegenstand eben das Allgemeinste ist, das sie „überall" vorfindet. Ihren Namen empfängt sie vom Allgemeinsten als dem „Grundlegenden des Gegebenen" überhaupt. Sie untersucht also: Ding schlechtweg, Veränderung schlechtweg, Bewegung schlechtweg, Bewußtsein schlechtweg u. s. f. Ist dieses Gegebene aber „von altersher" Gegentsand philosophischer Untersuchung, so ist der Name „Philosophie" als „Grundwissenschaft" gerechtfertigt. Rehmke scheint so mit seiner Gw. in die Nähe Platos zu rücken, für den die Ideen, das Allgemeine das Grundlegende der „irdischen" Gegebenheiten waren. Seine Ideenlehre ist auch Grundwissenschaft in ontologischer Hinsicht. Dem Allgemeinen kommt als dem das Einzelne Gründenden in

jeder Hinsicht der Vorzug zu. Bei näherem Hinsehen ist Rehmke aber genau entgegengesetzter Meinung als Plato.

Wir hörten schon, daß das Abstrakte, Allgemeine nur als Bestimmtheit oder auch Beziehung von Einzelwesen existiert und ohne Einzelwesen nichts ist (s. S. 115 fg.). Ja die Erbsünde der alten Metaphysik bestand nach der W. in der Verobjektivierung und Verselbständigung der Begriffe, des Allgemeinen (s. S. 122). Wohl kann ich das Allgemeine für sich wissen, aber es kann nie für sich existieren und die Gw. sagt: „Alles seelische Allgemeine haben wir nicht anders, es gehöre denn zu einer Seele, wie ja auch alles besondere dingliche Allgemeine nur gegeben ist als einem Dinge zugehörig" (Gw. 245). Damit ist aber der Platonische Realismus des Allgemeinen umgekehrt in sein Gegenteil: Nicht das Allgemeine trägt das Einzelne, sondern das Einzelne trägt das Allgemeine als sein Realgrund. Diesen in der Gw. so deutlich hervortretenden Realismus des konkret Individuellen teilt Rehmke mit Schuppe, für den auch das Einzelne tragender Grund des Allgemeinen ist (s. S. 78 fg.). Beide huldigen hier dem extremen ontischen Individualismus, sowohl auf dinglichem als auf seelischem Gebiete, dessen weltanschaulicher Hintergrund der Individualismus des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts ist. So führt die Grundwissenschaft eigentlich ihren Namen zu Unrecht, da das Grundlegende gar nicht Allgemeines oder Allgemeinstes ist, sondern Einziges, dem im spezifischen Sinn auch allein Wirklichkeit zukommt (insofern es kraft eines ihm zugehörigen Allgemeinen wirkt resp. Wirkung erfährt; Allgemeines kann nur „in übertragenem Sinne", als wirklichem Einzigen zugehörig, wirklich genannt werden s. Gw., Abschn. 9 und 10). Grundwissenschaft darf eigentlich nur Wissenschaft von Einzigem sein.

β) Das Ding.

Die Analyse des Dinges in Augenblickseinheiten im Nacheinander wie in Größe, Gestalt, Ort als zusammenge-

setzte Bestimmtheiten kennen wir bereits. Die Augenblickseinheit selbst bestimmt er in der Gw. als Allgemeines (s. S. 117), was in der Negation der Zeit als Bestimmtheit begründet ist. Zeit ist ihm nur noch die Relation des Nacheinander, die wirklichen wie nichtwirklichen Dingen zukommt. In der Gw. wird aber auch nicht mehr die Farbe als Bestimmtheit wie Größe, Gestalt und Ort gefaßt, sondern sie ist eine „Tönen, Gerüchen" u. s. f. beizuordnende Eigenschaft (Gw. 629—674). Rehmke unterscheidet Bestimmtheit und Eigenschaft so, daß die Bestimmtheit dem Dinge an und für sich zukommt, sei es wirklich (d. h. in Wirkenszusammenhang stehend, wirkend oder Wirkung erfahrend) oder nichtwirklich (d. h. nicht im Wirkenszusammenhang stehend); Eigenschaft kommt aber nur dem Dinge zu, insofern es wirkt resp. Wirkung erfährt, d. h. Eigenschaften gibt es nur bei wirklichen Dingen. So ist ein Ding „ätzend", wenn es auf ein anderes in bestimmter Weise wirkt; „spröde", wenn es von einem anderen Dinge in bestimmter Weise Wirkung erfährt. — Die Physiologie zeigt nun, „daß einer Mehrzahl wahrnehmenden Bewußtseins ein und dasselbe Ding zwar ein und dasselbe Räumliche, aber nicht ein und dasselbe Eigenschaftliche aufzuweisen hat" (Gw. 633) und dieses im Eigenschaftlichen verschiedene Gegegebensein erstreckt sich auch auf die Farbe eines Dinges. Falsch ist es nur, zu meinen, daß der Wirkenszusammenhang, in welchem dem Dinge das Eigenschaftliche zukommt, zwischen dem betreffenden Dinge und dem Bewußtsein bestünde, so daß das Eigenschaftliche des räumlichen Dinges vom Bewußtsein abhängig wäre. Die Eigenschaften sind aber in ihrer Verschiedenheit — und dies allein zeigt die Physiologie — „restlos in der Verschiedenheit und Gleichheit des menschlichen Leibes, mit denen die in Frage kommenden Bewußtseinswesen je eine besondere Wirkenseinheit gründen, gegründet" (Gw. 648). Kommen die Eigenschaften dem Dinge nur als einem auf ein anderes Ding wirkenden resp. von einem anderen Dinge Wirkungerfahrenden zu und sind sie somit von diesem anderen Dinge mitabhängig, so ist dieses andere Ding bei Farbe, Ton, Geschmack und Geruch der menschliche Leib. Nur wirk-

liche, räumliche Dinge sind aber die Voraussetzung für die Wirklichkeit der Eigenschaften. So „ist Nichts, überhaupt nichts von allem Gegebenen als solches abhängig von dem besitzenden menschlichen Bewußtsein" (Gw. 647). Die (angebliche) Abhängigkeit vom Bewußtsein führte auch dazu, das Bewußtsein als farbig, tönend, warm u. s. f. anzusehen. Das nichtwirkliche Ding, das die Relation des Wirkens zu anderen Dingen nicht aufweist, ist somit eigenschaftslos. Ich kann es nur als rein Räumliches haben. Sehe ich beim wirklichen Ding von dieser Relation des Wirkens ab, so ist es mir ebenso als reines Raumdasein im Zeitprozeß gegeben.

Bereits die W. sagte, daß dem Dinge als einem auf unseren „Organismus" wirkenden die Eigenschaften (warm süß u. s. f.) zukämen (s. S. 101). Die Gw. rechnet auch noch die Farbe zu diesen Eigenschaften. Die Biedermannsche These, daß ich das Ding „in seiner physikalischen Relation zu mir" habe, ist somit auch in erweiterter Form die These der Gw. Aber diese Erweiterung auf die Farbe löst hier Rehmkes ganze Dinganalyse auf. Rehmke glaubt, er könne die Schuppesche Dinganalyse auch dann noch aufrecht erhalten, wenn das Ding nicht mehr „als räumlich-qualitativ Bestimmtes" angesehen wird. Schuppe legte auf die Nebenordnung von Raum und Farbe größtes Gewicht. Wird diese Koordinierung aufgehoben, so fällt seine ganze Analyse dahin.

Nach Rehmke müßte es jetzt möglich sein, Räumliches ohne qualitative Raumerfüllung zu haben und vorzustellen. Das Nichtwirkliche dürfte überhaupt nur als Räumliches gegeben sein. Nicht einmal „scheinbar" dürften ihm irgendwelche Dingeigenschaften zukommen, da nach Rehmke „Schein immer die Dingbestimmtheiten, nicht jedoch die Dingeigenschaften des gegebenen Dinges betrifft" (Gw. 666). „Niemals hat man von scheinbaren Dingeigenschaften geredet". „Was die Dingeigenschaften angeht, innerhalb ihrer ist der Gegensatz „wirklich — nichtwirklich" keineswegs anzubringen" (Gw. 666 f). Die Welt des Nichtwirklichen, der Phantasie, muß also vollkommen farblos, qualitätslos dastehen. Gerade sie weist

aber das größte Farbengemisch auf. Aber auch abgesehen von der Beschaffenheit des Nichtwirklichen ist, wie Schuppe dargelegt hat, Räumliches ohne Qualitatives gar nicht vorzustellen. Sehe ich von einer bestimmten Farbe ab, so habe ich das Räumliche immer noch als mit der Farbe „grau" (* 20) erfülltes, wie E. v. Hartmann dies schon gegen Kants auch angeblich qualitätslosen apriorischen Raum bemerkt hat. Die absolute Betrachtung des Dinges, d. h. die Betrachtung des Dinges als Bestimmtheitseinheit ohne alle Eigenschaften, wie Rehmke sie im 5. und 6. Abschnitt der Gw. zu geben versucht, ist eine rein fiktive Betrachtung. Ich tue so, „als ob" das Ding qualitätslos gegeben sei, obwohl ich weiß, daß dies für sich unmöglich ist. Ich kann die Abstraktion von allem Qualitativen nur bis zu einem gewissen Grade durchführen (von Ton, Wärme, Härte kann ich absehen), nie aber vollständig bis zur Farbe. Sehe ich von der Relation, in der mir das Ding als auch-Eigenschaftliches, Farbiges gegeben ist, total ab, so bleibt nie, wie Rehmke meint, ein rein Räumliches mit Größe, Gestalt und Ort übrig. Ist eine vollständige Trennung von Qualitativem und Räumlichem undurchführbar, bedingen sie vielmehr einander, so wird Rehmke von hier aus auf die Bahn eines kritischen Realismus gedrängt:

Bei Darlegung der psychologischen Erkenntnistheorie (Gw. 340 ff.) führt Rehmke aus, daß die Abhängigkeitserklärung der Dingeigenschaften „vom Menschen", bei der das Ding „auf das bloß Räumliche zusammengeschmolzen ist", sich bald notwendigerweise auch auf die Dingbestimmtheiten erstreckt (s. die Skizzierung des Weges von Locke zu Berkeley), somit das Ding auch noch dieser „beraubt" wird, so daß schließlich „alles, was wir Ding zu nennen pflegen, in seinem Daß und seinem Was vom erkennenden Menschen abhängig sich erweist". Aber ob ich nun die Dingeigenschaften insonderheit die Farbe vom „Menschen" oder „Bewußtsein" oder — wie Rehmke — vom „Leibe" abhängig sein lasse, kann nicht den Unterschied begründen, daß ich das eine Mal von der Aberkennung aller Dingeigenschaften aus auch zur Aberkennung der Dingbestimmtheiten gelange, das andere Mal aber

nicht. Werde ich bei Annahme der Abhängigkeit der Eigenschaften vom Menschen oder Bewußtsein dahin gedrängt, auch die Bestimmtheiten als dem Dinge an und für sich zukommend abzulehnen, so gilt dasselbe auch für die Abhängigkeit der Dingeigenschaften vom Leibe. Die Essenz der Größe, von der die Eigenschaften abhängig sein sollen, — ob Materie oder Geist —, kommt hier gar nicht in Frage. Bedingen einander Raum und Farbe, insofern der Raum stets qualitativ erfüllt gegeben ist, die Farbe aber des Raumes bedarf, um zur Erscheinung zu kommen, so führt die Abhängigkeit der Farbe (vom Leibe) auch zur Abhängigkeit des Räumlichen. D. h. aber: Nur die Koordinierung von Farbe und Räumlichem (wie Rehmke sie in der 1. Periode annahm) ermöglicht den realistischen Monismus des Gegebenen, den Rehmke auch in der Gw. anstrebt. Wird aber d i e s e Koordinierung aufgehoben (etwa auf Grund physiologischer Argumente), so hebt sich auch die Identität von Wahrnehmungsding und realem Ding vollständig auf und ein kritischer Realismus ist allein noch möglich. Der Zusammenhang von Dinganalyse und Erkenntnistheorie wird hier sichtbar (s. auch ε).

γ) D e r M e n s c h:

Rehmke sah den Menschen als ein aus Leib und Seele z u s a m m e n g e s e t z t e s Einzelwesen an. Das Konstituens dieses Einzelwesens war der Wirkenszusammenhang von Leib und Seele. Da nun der Leib ortsbestimmt, die Seele aber ortlos, „nirgends" ist, so entstand die Frage, ob denn das zusammengesetzte Einzelwesen „Mensch" ortlos oder ortbestimmt sei. Der „Psychologie" 2. Auflage macht dieses Problem Sorgen, Rehmke entscheidet sich hier aber für die Ortsbestimmtheit des Menschen auf Grund folgender Argumentation: „Was als Aussage von einer Teileinheit gilt, besteht auch als Aussage für das Ganze als solches" (Psych. ² 66). Ist der Leib ortsbestimmt, so auch der Mensch als mit aus ihm zusammengesetztes Einzelwesen. Die Seele ist damit nicht verörtlicht, denn es gilt „nicht etwa: was von der einen Teileinheit gilt, besteht auch als Aussage für die andere Teileinheit". „So wahr es ist, daß

der Mensch stets an einem Orte sei, so unwahr ist es, daß seine Seele an einem Orte sei" (Psych. ² 66). Wie aber, wenn man von der Seele ausgeht? Dann besteht doch auch „was als Aussage von einer Teileinheit gilt, . . . auch als Aussage für das Ganze". Daraus folgt aber von der Seele aus die Ortlosigkeit des Ganzen, des Menschen. So ist also einmal der Mensch ortsbestimmt, das andere Mal ortlos! Diese widerspruchsvolle Konsequenz, wie die Beobachtung, daß dem Menschen als zusammengesetzten Einzelwesen doch Bestimmtheiten zukommen müssen, die gegenüber den Teilwesen Leib und Seele unterscheidend sind, — andernfalls das zusammengesetzte Einzelwesen mit einem Teilwesen zusammenfiele —, solche Bestimmtheiten aber nicht zu finden sind (es gibt nur leibliche oder seelische Bestimmtheiten), diese Sachlage veranlaßt Rehmke den Menschen in der Gw. als Einzelwesen aufzugeben. Der Mensch ist nur noch die Wirkenseinheit eines zusammengesetzten (Leib) und eines einfachen Einzelwesens (Seele). Diese Wirkenseinheit ist aber als Einzelwesen-Einheit selbst Einziges. „Man wähne also nicht, der Mensch als Einheit und Einziges ginge in die Brüche, wenn ihm die Anerkennung als Einzelwesen versagt werden muß" (Gw. 430). Die Möglichkeit der Verörtlichung der Seele, die noch darin lag, daß der Mensch als zusammengesetztes, ortsbestimmtes Einzelwesen angesehen wurde, glaubt Rehmke nun endgültig abgeschnitten zu haben.

Da die Ortlosigkeit der Seele für Rehmkes Philosophie das Entscheidende ist, mit dieser Ortlosigkeit aber bereits in der 1. Periode „Ernst gemacht" wurde, so hat die Bestimmung des Menschen als bloßer Wirkenseinheit in der Gw. keine weiteren erkenntnistheoretischen Konsequenzen.

Die Schwierigkeiten dieser Anthropologie sind dieselben als die in der „Psychologie", 1. Periode, bereits dargelegten. Die dort gegebene Kritik trifft deshalb auch hier zu.

In dem Büchlein „Der Mensch", 1928, hat Rehmke seine Anschauungen vom Menschen als Wirkenseinheit nochmals zusammengefaßt.

δ) Die Welt.

Die Welt umfaßt das Wirkliche überhaupt, alles dingliche und alles seelische Wirkliche. Das Wirken wird als dreigliedrig wie in der 1. Periode beschrieben. Es ist „Bedingungsein für die Veränderung eines anderen Einzelwesens". Wirklich ist, was — sei es als wirkendes oder Wirkung erfahrendes oder als zugleich wirkendes und Wirkung erfahrendes — im Wirkenszusammenhang mit anderen steht. Da nur Einzelwesen veränderlich sind, somit auch nur sie Wirkung erfahren können, aber auch das wirkende Allgemeine — sei es Bestimmtheit oder Augenblickeinheit (Willenswirken! * 21) — sich nur an Einzelwesen findet, so machen die Einzelwesen die Welt, das Wirkliche aus. — Ist die wirkende Bedingung stets Allgemeines, so gibt es „nur gesetzmäßiges Wirken". Es ist gleichgültig, ob die wirkende Bestimmtheit a sich an Einzelwesen C oder D findet; im Zugleich mit dem Einzelwesen B in seiner Augenblickseinheit b wird sie stets die Veränderung B b—d wirken. Alle Aussagen von Wirkendem sind also Aussagen von Allgemeinem, d. h. allgemeingültige Aussagen, die im Hinblick auf die Einzelwesen, denen das Allgemeine zugehört, Gesetze genannt werden. Es gibt „kein Wirken, das nicht gesetzmäßig sei, d. h. nicht Allgemeines als die wirkende Bedingung aufweist". Wunder, die Einziges als Wirkendes voraussetzen, sind unmöglich.

Schon „die Dingwelt" ist kein besonderes zusammengesetztes Ding: Jedes besondere Ding ist von anderem Ding zumindest dem Orte nach unterschiedenes Ding. Von welchem Dinge sollte aber die Dingwelt als eine alle wirklichen Dinge umfassende Welt geschieden sein? Sagt man, sie sei unendlich groß, so ist „unendlich großes Ding . . ein Widerspruch in sich" (Gw. 356 ff.).

Erst recht ist aber die Welt, zu der alle dinglichen und seelischen Einzelwesen gehören, kein besonderes Einzelwesen. Wie der Mensch so bietet sich auch die Gesamtheit der dinglichen und seelischen Konkreten nie als zusammengesetztes Einzelwesen, „Die Welt ist nicht Einzelwesen, sondern, wie sich auch ihr Stück, die

Dingwelt, erweist, eine Verkettung, aber nicht der Dingwirkenseinheiten allein, sondern der Wirkenseinheiten von Einzelwesen überhaupt (Gw. 391). Das mechanische Weltbild ist damit auch in der Gw. voll und ganz aufrecht erhalten. Die Kausalität ist die einzige Wirklichkeitsform, der sich auch die Seele beugen muß. Die Wirklichkeit ist homogenisiert (zur Kritik: s.S. 121 fg.).

ε) Die Erkenntnistheorie.

Die herkömmliche Erkenntnistheorie basiert auf der räumlichen Scheidung zwischen erkennender Seele und Ding, welche mit dem „Menschen als Einzelwesen" untrennbar verknüpft ist. Die Frage ist dann: „Was tritt beim Erkennen in der Seele des Menschen auf?" Die Inhaltstheorie führt immer dahin, daß von dem ursprünglichen Ansatz „Erkennendes und Anderes" schließlich nur noch das Erkennende mit seinem psychischen Inhalt übrig bleibt, während „das Andere" jeglichen Sinn verliert (s. Kants Ding an sich). Damit endet diese Erkenntnistheorie aber konsequenter Weise im Solipsismus. Selbst der Idealismus ist eine Ausgeburt der Verräumlichung der Seele; so ist auch er, wie alle die Erkenntnistheorien, die dem Bewußtsein einen Inhalt andichten, „bei Licht besehen versteckter Materialismus" (Selbstdarstellung, S. 1).

Bedeutsam ist nun, daß die Gw. in den Abschnitten 20 und 21 (S. 552—608) sich gegen jede Immanenzphilosphie wendet und Rehmke sich um die Bestätigung des Realismus innerhalb einer monistischen Erkenntnistheorie bemüht. „Der letzte Ausläufer der Erkenntnistheorie gibt das räumliche Geschiedensein von Erkennendem und Anderem auf, hält aber daran fest, daß sie stets „Unterschiedenes" sein müssen" (Gw. 555).

„Bezeichnend ist für diese Erkenntnistheorie vor allem, daß das Andere ihres Ansatzes sich völlig deckt mit dem Besitz (2. Auflage Gegebenen) überhaupt" (Gw. 555 fg.); 2. Aufl. 500). In dieser Identifizierung von Anderem und Gegebenem (wie Rehmke für „Besitz" auch bereits in der 1. Auflage der Gw. sagt) rückt auch das einzelne menschliche Bewußtsein samt allem ihm Zugehörigen wie das

Dingliche vom Erkennenden ab auf Seite des zu Erkennenden. Das Erkennende ist damit der Sphäre des Gegebenen entzogen und als ihr gegenüberstehend angenommen. Das Erkennende kann nie Gegebenes werden, andernfalls es nicht mehr Erkennendes wäre. „Nichtsdestoweniger gehören sie zusammen" (Gw. 556), und diese enge Zusammengehörigkeit wird als die von Subjekt und Objekt ausgedrückt. In der Zusammengehörigkeit von Subjekt und Objekt ist also für diese Erkenntnistheorie die Aufeinanderbezogenheit von Erkennendem und Gegebenem (d. i. alles, was sich überhaupt haben und denken läßt) ausgesagt. Da auch das menschliche Bewußtsein nicht das alles fundierende Erkennende ist, so ist damit die Welt vor der Gefahr der solipsistischen Verflüchtigung bewahrt. Der Unsinn, daß das Gegebene von mir abhängig sei, ist hier nicht möglich. Um das solipsistische Mißverständnis abzuschneiden betont diese Erkenntnistheorie, daß das Erkenntnissubjekt „Allgemeines" sei, das auch ohne Bewußtsein zu fassen wäre, und „die Kantische Erkenntnistheorie hat das Erkennende, die sog. reine Vernunft, hingestellt als ein vom menschlichen Bewußtsein Unterschiedenes, das überhaupt Nichtgegebenes, d. i. Ansichsciendes oder, wie es auch heißt, Bewußtsein überhaupt sei" (Gw. 570). Dieses erkenntnistheoretische Bewußtseinssubjekt hat also auch mit dem psychologischen „Subjekt", das ja Bestimmtheit ist, nur den Namen gemein (Gw. 559 ff). Für diese Erkenntnistheorie gibt es auch kein Wirkliches oder Nichtwirkliches, das nicht Gegebenes wäre, da sonst der Korrelativismus von Erkennendem und Anderem durchbrochen wäre. Für sie ist „der Begriff Gegebenes das gemeinsame Allgemeine der Begriffe Wirkliches und Nichtwirkliches" (Gw. 620 fg.), worin auch die Zusammengehörigkeit alles Wirklichen und Nichtwirklichen mit dem Erkenntnissubjekt gesetzt ist.

Rehmke nennt keine Vertreter dieser Erkenntnistheorie und doch ist es klar, daß er die Immanenzphilosophie, wie Schuppe sie angestrebt hat (ohne sie wegen des Klebens am individuellen Bewußtsein durchbilden zu können), die Marburger sie ausgebildet haben, charakteri-

siert. Diese Erkenntnistheorie wird von Rehmke restlos abgelehnt.

Gegebenes ohne Erkennendes ist sicher so sinnlos wie Besitz ohne Besitzer (Gw. 557). Aber was kann Erkennendes noch heißen, wenn von allem Gegebenen, somit auch von allem „Seelischen" abgesehen wird? „Man versuche doch einmal dem Worte Ich-Erkennendes einen Sinn abzugewinnen, ohne dafür aus dem Bewußtseinsbesitz irgendetwas zu entlehnen — der Versuch wird ohne jeden Erfolg bleiben" (Gw. 561). Sehe ich von Seele oder Bewußtsein als Erkennendem ab, so bleibt schlechterdings nichts mehr übrig, was noch Erkennendes sein kann. Es ist nichts als ein „Dogma", ein „Vorurteil" (Gw. 561/562), zu meinen, daß Erkennendes in allen Fällen vom Gegebenen unterschieden sein müßte. Dieses „Dogma" „geht aber zu Schanden an dem sog. Selbstbewußtsein" des Erkennenden, in dem das Erkennende sich selbst Gegebenes ist, sich selbst hat" (Gw. 563). „Die Tatsache des Selbstbewußtseins lehrt unwidersprechlich, daß keineswegs in allen Fällen Besitzsein und von seinem Besitz unterschiedensein sich zusammenfinden" (ib). So wird ein „dicker Strich" in der „Identität von Erkenntnissubjekt und -objekt" (Gw. 579) durch jene Erkenntnistheorie gemacht, die da meint, sie müßten stets unterschieden sein. Das Erkennende kann also nur das konkrete, individuelle Bewußtsein sein, das im Selbstbewußtsein auch Gegebenes ist.

Daß mit alle dem eine logische erkenntnistheoretische Position psychologisch kritisiert ist — denn das Selbstbewußtsein ist primär eine psychologische Tatsache — merkt Rehmke nicht. Ueberhaupt macht er sich hier seine Kritik zu leicht, indem er das Kategorienproblem unterschlägt: Für die Vertreter der skizzierten Erkenntnistheorie ist doch dieses „Bewußtsein überhaupt" irgendwie ein Inbegriff von Kategorien, ohne die das Gegebene nicht denkbar ist und die doch nicht aus dem Gegebenen stammen können. Rehmke sucht bei den Vertretern dieser Erkenntnistheorie das Problem „wer denkt?" und kritisiert von hier aus in psychologischer Weise, indem er auf das Selbstbewußtsein hinweist, nach dem der Denkende und Erkennende nur das

individuelle Bewußtsein sein könne. Er übersieht auch hier (s. S. 105)das m. E. bei der skizzierten Erkenntnistheorie im Mittelpunkt stehende Problem: „wodurch wird (das Gegebene) gedacht?", was dann die Unterscheidung und Aufeinanderbeziehung des Erkenntnissubjektes als Inbegriff von Kategorien (Kant!) und des Gegebenen mit sich bringt. Und doch zeigt das Nichtsehen des Problems hier noch einmal, wie fern Rehmke der Immanenzphilosophie steht.

Vom individuellen Bewußtsein aus, das allein das Erkennende sein kann, baut Rehmke seine Erkenntnistheorie. In der Wahl dieses Ausgangspunktes berührt er sich mit Schuppe, nur daß letzterer von hier aus den Immanenzgedanken durchführen wollte. Wird dieses erkennende Bewußtsein nicht wieder verörtlicht und so vom Dinge geschieden, dann fallen „alle Schwierigkeiten" dahin, „wie dieses Besitzen (2. Auflage: Haben) seiner selbst und des anderen für das menschliche Bewußtsein zu verstehen sei" (Gw. 583). Auch die Behauptung der Zusammengehörigkeit resp. Zugehörigkeit des Gegebenen mit dem Erkennenden und somit der Schein der Abhängigkeit des Ersteren vom Letzteren entsteht nur, „wenn das habende Bewußtsein als einem örtlich bestimmten vermeintlichen Einzelwesen „Mensch" zugehörig und daher als selbst örtlich bestimmt angesehen wird. Denn dann mag es allerdings scheinen, das Haben des Bewußtsein fordere, daß das Gehabte entweder in diesem örtlich bestimmten Habenden sei (zugehöre) oder doch mit dem Habenden verknüpft sei (zusammengehöre)", da alles, was ein örtlich bestimmtes Einzelwesen hat, eben an dessen Orte sein muß. Ist aber das Bewußtsein ortloses Wissenswesen, so liegt kein Grund vor, irgendetwas von ihm abhängig sein zu lassen (s. auch Gw. 647, angeführt auf S. 159). Auch die von der Immanenzphilosophie vollzogene Identifikation von Gegebenem mit Wirklichem und Nichtwirklichem hebt Rehmke auf: „Von Unterordnung der Begriffe Wirklichsein und Nichtwirklichsein unter den Begriff Gegebensein kann keine Rede sein" (Gw. 622). „Es deckt sich keineswegs Gegebenes mit Wirklichem und Nichtwirklichem überhaupt" (Gw. [2] 269). Es gibt vieles Wirkliche, was überhaupt keine

Beziehung zum Bewußtsein hat. Hier ist der Immanenzgedanke endgültig aufgehoben und ein reiner Realismus postuliert. Das wirkliche Bewußtsein steht innerhalb von Wirklichem und erkennt dieses kraft seiner Ortlosigkeit so, wie es ontisch ist, ohne selbst in irgendeiner Weise fundierende Bedeutung für die Welt zu haben.

Die W. stellte die Identität von Wahrnehmung, Vorstellung, Begriff und Seiendem fest; desgleichen sagte die „Psychologie", daß Ding und gewußtes Ding „ein und dasselbe" seien. Auch für die Gw. sind nach Aufhebung der Verörtlichung des Bewußtseins „ein Ding und eine Dingvorstellung ein und dasselbe" (Gw. 611), „nicht Zweierlei". Nun sind aber doch Wahrnehmungen, Vorstellungen u. s. f. Bestimmtheiten der Seele und als solche der Seele zugehörig. Sind nun Ding und gewußtes Ding, Seiendes und Wahrnehmung identsich, ist dann nicht das Ding, das Seiende als Bestimmtheitsbesonderheit des Bewußtseins ihm zugehörig, von ihm abhängig? Verfällt damit nicht auch Rehmke dem Solipsismus? Rehmke sucht das Problem wie bereits in der „Psychologie" (s. S. 130) durch Unterscheidung von „zwei besonderen Betrachtungen" zu lösen. Er unterscheidet die „grundwissenschaftliche" und die „psychologische" Betrachtung; die grundwissenschaftliche kann „ohne die psychologische" sein, aber die psychologische Betrachtung „nicht, ohne daß jene ihr zugrunde läge" (Gw. 612). In der grundwissenschaftlichen Betrachtung habe ich es mit Dingen als Einzelwesen, mit ihren Bestimmtheiten, Eigenschaften, Verhältnissen u. s. f. zu tun. Hier wird z. B. Zucker als ein Kohlenhydrat bestimmt, auf seine Reagenz untersucht u.s. f. Ich bestimme hier die Dinge „ohne von ihnen auch als unserem Vorgestellten zu wissen" (Gw. 612). — In der psychologischen Betrachtung spielen ontische Verhältnisse keine Rolle. Hier habe ich alles als „Bestimmtheitsbesonderheit" meines Bewußtseins, als Wahrnehmung oder Vorstellung. Hier gilt der Satz: „Die Welt ist meine Vorstellung" (Gw. 613). Dieses Urteil führt dann nicht zur Abhängigkeit der Welt vom Bewußtsein, wenn es als „Beziehungsurteil" und nicht — wie es Idealisten und Immanenzphilosophen tun — als „Einordnungsurteil" gefaßt wird. Unter

Einordnungsurteil versteht Rehmke ein Urteil, in dem das Prädikat die Gattung, das Wesen des Subjekts ausmacht (z. B.: „Der Wal ist ein Säugetier"). Im Einordnungsurteil: „Die Welt ist meine Vorstellung" wäre demnach Vorstellung das Wesen der Welt und die Welt wäre Besonderheit von Vorstellung. Welt ist aber Verkettung von Wirkenseinheiten. Rehmke erörtert die Problematik an dem Urteil: „Diese Kugel ist meine Vorstellung" und kommt zu dem Schluß: „Der Satz: „dieses Einzelwesen ist Bestimmtheitsbesonderheit", kann aber niemals Einordnungsurteil, sondern immer nur ein Beziehungsurteil zum Ausdruck bringen" (Gw. 614): Ich beziehe die Kugel auf das Bewußtsein als Vorstellendes und in dieser Beziehung ist sie seine Bestimmtheitsbesonderheit. Wahrnehmung, Vorstellung sind also nicht Wesensworte, sondern Beziehungsworte. Was wäre das auch für ein „Wesen" Wahrnehmung resp. Vorstellung, das einmal in Einheit mit einer Besonderheit ein Einzelwesen, ein andermal eine Bestimmtheit, ein drittes Mal eine Eigenschaft bildete! Solch ein Wesen ist unerfindlich. Sind darum Einzelwesen, Bestimmtheiten, Eigenschaften meine Wahrnehmung, so kann Wahrnehmung nur Beziehungswort sein (s. Gw. 615 ff). Das Dinggegebene gehört also nur als Vorstellung zum vorstellenden Bewußtsein; in der grundlegenden grundwissenschaftlichen Betrachtung ist es von jedem Bewußtsein unabhängig. Der realistische Monismus will so die Theorie von den zwei Seinsweisen des zu erkennenden Objektes (psychologisches Sein im Ich — nichtpsychologisches Sein außer dem Ich), die einen Dualismus von Ding und gewußtem Ding setzt, ersetzen durch die Theorie der zwei Betrachtungen eines und desselben Objekts, einer grundwissenschaftlichen und einer psychologischen. — So ist der realistische Monismus des Gegebenen in der Gw. ins Detail ausgebildet, zugleich zeigt er aber auch hier seine Unhaltbarkeit.

1. Es ist nicht richtig, daß die grundwissenschaftliche Betrachtung „ohne die psychologische" sein kann. Ich habe kein Ding, es sei denn meine Wahrnehmung oder Vorstellung. Rehmke sagt: „Wir können von einer Dingvorstellung gar nicht reden, wenn uns nicht ein Ding ge-

geben ist" (Gw. 613). Richtig, aber ebenso wenig kann ich von einem Ding reden, ohne daß es mir als Vorstellung gegeben ist. Ja Rehmke sagt selbst gleich darauf, daß ein menschliches Bewußtsein kein Ding habe, es sei denn seine Bestimmtheitsbesonderheit. Darin liegt aber doch die Gleichberechtigung beider Betrachtungsweisen. Ich kann nur die psychologische Betrachtung einklammern und mein Denken dann auf das Ontische richten; ich tue dann so „als ob" mein wahrnehmendes Bewußtsein nicht mitgegeben sein müßte, trotzdem ich weiß, daß ohne mich als wahrnehmendes Bewußtsein das Ding nicht mehr zuhanden wäre, somit die grundwissenschaftliche Betrachtung unmöglich wäre. Ist so die grundwissenschaftliche Betrachtung für sich allein eine fiktive Betrachtung, so stellt sich der Realismus als Problem wieder ein und zwar auch dann, wenn jegliche Verräumlichung des Bewußtseins peinlichst vermieden wird.

Würde Rehmke demgegenüber auf die „Tatsache der Selbstunterscheidung des menschlichen Bewußtseins von dem Dinggegebenen" als Beweis für seine Nicht-Zugehörigkeit zum Bewußtsein, den Realismus verweisen (Gw. 616), so ist zu sagen, daß aus der Tatsache dieser Selbstunterscheidung, die auch jeder Immanenzphilosoph anerkennen kann (für Schuppe s. S. 74), nichts über die ontische Existenz des Unterschiedenen ausgemacht werden kann.

Es macht also die ständige unaufhebbare Parallelität der beiden Betrachtungen den realistischen Monismus des Gegebenen zum Problem.

2. Die nähere Analyse der „psychologischen Betrachtung" Rehmkes stellt aber den erkenntnistheoretischen Monismus selbst in Frage zu Gunsten eines erkenntnistheoretischen Dualismus, womit die Zwei-Seinsweisen-Theorie auch die Zwei-Betrachtungsweisen-Theorie ersetzte. Rehmke sagt mit Biedermann: Ding und Dingvorstellung sind „ein und dasselbe", d. h., sie sind numerisch nicht unterscheidbar. Wir folgerten hieraus die Unmöglichkeit eines naiven Realismus. Aber auch gerade die angenommene Identität von Ding und gewußtem Ding, d. h., der Monismus wird zum Problem: Wenn ich die Kugel —

um bei Rehmkes Beispiel zu bleiben — in psychologischer Betrachtung auf mich als vorstellendes Bewußtsein b e z i e h e, und dies muß ich ja, um überhaupt von ihr reden zu können, so m u ß diese Kugel stets n u m e r i s c h (nicht nur essentiell) anderes sein als das Bewußtsein samt seinen in der Beziehung effektuierten Bestimmtheitsbesonderheiten. Denn Beziehung ist nur möglich (auch nach Rehmke) zwischen numerisch unterschiedenen Größen. Nehmen wir einmal an, Ding und Dingvorstellung seien ein und dasselbe, so folgte daraus, daß zwischen Ding und Bewußtsein nie eine Beziehung statthaben könnte, höchstens zwischen Dingvorstellung und Bewußtsein. Es hebt also die psychologische Betrachtung als B e z i e h u n g den erkenntnistheoretischen Monismus auf und fordert einen e r k e n n t n i s t h e o r e t i s c h e n D u a l i s m u s.

Weil Rehmke überall materialistische Inhalt- und Bildtheorie wittert, kann er es nicht verstehen, daß unsere psychischen Erlebnisse, die nie die Gegenstände selbst sind, doch „intentionalen Charatker" haben, daß sie transzendieren auf Anderes, Gegenüberstehendes, „von dem sie ein objektbezogenes Wissen vermitteln" (Rothacker, Schichten, 37). Gerade bei Aufrechterhaltung ihres intentionalen Charakters wird dem Immanenzgedanken gewehrt, während die Identifizierung von Psychischem und Gegenstand und die Unmöglichkeit, den Gegenstand zu haben, ohne daß er zugleich Vorstellung ist, den Beweis für den Realismus fast unmöglich macht und so dem Immanenzgedanken Tor und Tür öffnet. Wir können r ü c k b l i c k e n d auf Rehmkes Erkenntnistheorie sagen (denn in der dritten Periode begegnen uns keine erkenntnistheoretischen Probleme mehr): Rehmke übersah, daß das Erkenntnisproblem des Verhältnisses von psychologischer Sphäre und ontologischer Sphäre a u c h bestehen bleibt, wenn die Verräumlichung und Verörtlichung der erkennenden Seele aufgehoben wird. Das Dingwissen wird durch das „Nirgendssein" der Seele in keiner Weise verständlicher (s. S. 148 fg.). Rehmke seinerseits glaubte aber nach Aufhebung dieser Verräumlichung ohne weiteres einen r e a l i s t i s c h e n M o n i s m u s des Gegebenen durchführen zu können, der das bisherige Erkenntnispro-

blem als Scheinproblem enthüllt. Seine Psychologie, die eine Linie Schuppes aufnimmt, zeigte sich aber mit diesem beabsichtigten Monismus nur insofern vereinbar, als er entweder immanental umgebaut wird, oder bei Beibehaltung des realistischen Elementes selbst aufgegeben wird und einem erkenntnistheoretischen Dualismus Platz macht. In der Gw. trat Rehmke prinzipiell auf diesen dualistischen Standpunkt, von dem aus ein kritischer Realismus möglich ist.

In der Gw. von 1910 findet sich noch nicht die Lehre vom Wissen als beziehungslosem Haben. Das Wissen ist für sie ein „Besitzen", eine Beziehung zwischen Besitzer und Besitz. Die 2. Auflage der Gw. ist in der Lehre vom Wissen nach der Logik (1918) korrigiert; die Ausdrücke „Besitzen", „Besitzer", „Besitz" sind getilgt und an ihre Stelle „Haben", „Wissendes", „Gewußtes" gesetzt. Sehen wir aber auf die scharfe Hervorhebung des Selbstbewußtseins in der Gw 1910, sowie auf seine Schuppesche Interpretierung als Subjekt-Objekt-Identität, so müssen wir sagen, daß die in der Logik von 1918 zum erstenmal sich findende Lehre vom Wissen als beziehungslosen Haben doch die Konsequenz der Wissenslehre der Gw. ist, wenn die Gw. auch durch Beziehungsworte das Wissen verdeutlicht.

Ein anderer Unterschied zwischen Gw. 1. und 2. Auflage besteht darin, daß nach Gw. 1. Auflage das Ding unendlich teilbar ist, nach Gw. 2. Auflage aber nicht.

3. Die Periode von 1918—1929.

Die Schriften dieser Periode sind „Logik", 1918; „Psychologie", 3. Auflage; „Grundwissenschaft", 2. Aufl.[*21a]).

Das Neue dieser Periode ist die Lehre vom Wissen als beziehungslosem Haben. Gw.[2] ist nach dieser Lehre korrigiert; in Psych.[3] findet sich (in Gegensatz zur 2. Auflage) die Lehre der Gw. vom Menschen als bloßer Wirkenseinheit wie auch die Wissenslehre der Logik aufgenommen. Die Erkenntnistheorie ist in all diesen Schriften die der Gw. 1910. Abgesehen von der Wissenslehre und der

Vervollständigung der Einteilung der Urteile bietet die Logik kaum etwas, was wir nicht schon gehört hätten. Wir behandeln a) Die Wissenslehre; b) Die Lehre von den Gedanken und Urteilen.

a) Die Wissenslehre:

Im Selbstbewußtsein ist die Identität von Wissendem und Gewußtem gegeben, somit jede Beziehung zwischen Wissendem und Gewußtem ausgeschlossen, da Beziehung stets numerisch Unterschiedenes fordert. Wäre Wissen irgendein beziehungsmäßiges Haben, sei es im Sinne der Zugehörigkeit oder der Zusammengehörigkeit von Wissendem und Gewußtem, so wäre das Faktum des Selbstbewußtseins unerklärbar. Ich weiß auch mir Zugehöriges (z.B. ein Gefühl), mit mir Zusammengehörigen (z.B. meinen Schreibtisch). Es gibt „zweifellos Wissensfälle, deren Gewußtes eine Beziehung zum Wissenden hat" (L = Logik, 13) *[22]. Das Selbstbewußtsein zeigt aber, daß das Wissen selbst in dieser Beziehung nicht bestehen kann, so daß „die tatsächliche Beziehung . . nur zufällig mit dem Gewußtsein zusammentrifft". (L. 14). In manchen Wissensfällen läuft also eine Beziehung dem Wissen parallel. — Auch die Worte „Wissendes" und „Gewußtes" können keine Beziehung zueinander ausdrücken, ansonst das Wissen wieder ein beziehungsmäßiges Haben wäre, sondern sie drücken eine Beziehung zum Wissen als solchem aus und können — das Selbstbewußtsein lehrt es — ein und dasselbe bezeichnen, wie auch „Schweizer und Eidgenosse" ein und demselben Menschen als Bezeichnungen zukommen können. — Wissendes ist aber nicht nur Beziehungswort (zum Wissen), sondern auch Wesenswort, insofern es das Wesen der Seele ausdrückt (so schon Rehmke in Psych.[1]). In Konfrontierung mit „Gewußtes" ist es aber Beziehungswort. Gewußtes kann nur Beziehungswort sein; denn all das viele Gewußte rot (Eigenschaft), eckig (Bestimmtheit), Tisch (Einzelwesen), ähnlich (Beziehung) — was könnte es wohl als gemeinsames Wesen aufweisen? Erst die Inhaltstheorie mit ihren zwei Welten hat „Gewußtes", wie auch Wahrnehmung und Vorstellung, zu Wesensworten gemacht.

Das Selbstbewußtsein als Identität von Wissendem und Gewußtem ist „die grundlegende Wahrheit" der Logik, der „Kronzeuge" für den Satz: „Wissen ist beziehungsloses Haben." — Was ist das Wissen aber positiv? Denn mit diesem Satze wissen wir nur, was es nicht ist. Für Rehmke darf diese Frage nicht gestellt werden; denn Wissen ist ja das W e s e n immaterieller Einzelwesen, die in Wirkenszusammenhang mit Körpern Seelen genannt werden. Ich kann aber jegliches Gegebene nur unter zwei Fragen stellen: „Was ist es und wie ist es?" (L. 312). Ich kann also nach seinem Wesen und nach seinen Beziehungen fragen. Die Wesensfrage ist natürlich nur bei solchem Gegebenen zu stellen, das unter ein Allgemeineres als Besonderheit subsumierbar ist. So ist das Wesen von eckig: Gestalt, von rot-Farbe. Aber ich kann nicht bei solchem Allgemeinsten, das nie subsumtum sein kann, nochmals fragen „was ist es". Was ist Gestalt schlechtweg, Gefühl schlechtweg? eine sinnlose Frage! Die Wesensfrage fällt „bei dem einfachen Allgemeinen" aus. „Wir können an dieses als für sich (beziehungsfrei) Gewußtes keine Frage richten" (L. 312). Es ist „f ü r s i c h k l a r G e w u ß t e s". Der Beziehungsfrage stellt sich diese einfache Allgemeine, das nur Gattung, nie Besonderheit ist, noch: „So finde ich dann: Größe ist eine Dingbestimmtheit" (L. 312). Für das Wissen als letztes Wesen bestimmter Einzelwesen bedeutet das, daß auch hier keine Wesensfrage (was ist Wissen) zu stellen ist. Als Wesen ist es wie Größe, Gestalt schlechtweg „schlechthin einfach", somit „von vornherein klar". Stelle ich die Beziehungsfrage an das Wissen, so finde ich: Wissen ist das Wesen unräumlicher Einzelwesen. An und für sich ist also Wissen etwas schlechthin Klares, das nur nicht mit beziehungsmäßigem Haben identifiziert werden darf.

Der ganze physiologische und psychologische Apparat des Wirkens von Bestimmtheitsbesonderheiten der Seele hat nur Bedeutung für die B e s o n d e r h e i t des Gewußten, z. B., ob ich a oder b wahrnehme, für das Wissen selbst hat er aber nicht die geringste Bedeutung. Aber es ist doch merkwürdig, daß die Seele beim Wissen als beziehungslosem Haben sich nicht völlig vom Leibe und seinen

Vermittlungen des einzelnen Wissens emanzipiert und alles weiß. Die ständige Abhängigkeit des Wissens (inhaltlich) von der Beziehung der Gegenstände auf den Leib wird immer die Vermutung vom Wissen als (parallelgehendem) Beziehungshaben nahelegen, was ja auch mit Rehmkes Wissenslehre bis 1918 übereinstimmt.

Da Rehmke stets das Selbstbewußtsein als „Kronzeugen" für Wissen als beziehungsloses Haben anführt, so können wir ihn nur dadurch widerlegen, daß wir seine Schuppesche Interpretierung des Selbstbewußtseins als unrichtig aufzeigen.

Rehmke hält das Selbstbewußtsein als Identität von Wissendem und Gewußtem für eine „sonnenklare Tatsache". Rickert (in „Gegenstand der Erkenntnis" 1915, S. 43 ff), Natorp („Allgemeine Psychologie" 1912), oder, um Mediziner zu nennen. Verworn, Schleich finden, daß das Selbstbewußtsein eine sehr komplizierte Tatsache ist, in der alles andere als Identität von Wissendem und Gewußtem vorliegt, und auf welche auf keinen Fall weittragende Hypothesen gebaut werden dürfen. Rehmke steht mit seiner Analyse fast allein. Wer hat nun Recht?

Eine sorgfältige Analyse ergibt folgendes: An uns verlaufen stets zahlreiche psychische Vorgänge, wie Wahrnehmen, Fühlen, die nicht von „wacher Bewußtheit" begleitet werden. Es ist der bereits erwähnte Unterschied von Erleben und bewußt-Haben (s. S. 126). Dem Menschen ist es möglich, diese Erlebnisse rückschauend, also verspätet, in das helle Licht der Bewußtheit zu rücken. Diese Bewußtheit kann sich aber nicht nur reflexiv auf Erlebnisse der Vergangenheit richten, sondern ich kann mich auch jetzt als erlebendes, handelndes Subjekt beobachten (*[23]). Ich halte z. B. einen Vortrag und beobachte mich als Vortragenden. Was ist die Folge? Störung in dem Vortrag als solchem. Uns geht es dann ähnlich wie dem Tausendfüßler, der auf die Frage hin, wie er mit seinen Füßen gehend zurecht käme, nicht mehr laufen konnte. Es laufen dann zwei „Ströme" des Bewußtseins (James), der beobachtende und zu beobachtende, ineinander und hemmen sich. Diese

Störung wird weniger bemerkbar, wenn vergangene Bewußtseinsvorgänge reflexiv erfaßt werden. Im Selbstbewußtsein liegt also nicht Identität von Wissendem und Gewußtem vor, denn letzteres ist immer anderes als das beobachtende Ich, sei es als vergangener, sei es als gegenwärtiger psychischer Vorgang. Nur die Zugehörigkeit (s. Rickert „Teil") des Beobachteten zum Ich läßt sich aussagen. Will man nicht von zwei Schichten reden, einer Es-Schicht und einer kontrollierenden Ich-Schicht, so muß man von einer „Persönlichkeitsspaltung" reden, die hier nichts krankhaftes bedeutet. Von dieser „Selbstbeobachtung" ist zu unterscheiden das „Innesein", das uns „etwas sagt über unseren Zustand als erlebende, erleidende, tätige, aktvollziehende Subjekte" (Rothacker, Schichten, S. 82). Es sagt uns, „daß" wir sind, es vermittelt uns also die Vorstellung „ich bin", ich existiere, aber was ich bin, wesensmäßige Erkenntnis meiner selbst bringt mir das Innesein nicht. Auch hier kann von Identität des Wissenden und Gewußten nicht die Rede sein. Vermittelt doch das Rehmkesche Selbstbewußtsein das Umgekehrte als das Innesein: ich erfahre „was" ich bin (nämlich ein Wissenswesen); „daß" ich bin, kann ich nach Rehmke nur durch das Willenswirken erfahren, das Selbstbewußtsein spielt hier keine Rolle.

Die Schuppesche (in Gr.) und Rehmkesche Deutung des Selbstbewußtseins findet also an den Tatsachen des Seelenlebens keinen Anhalt. Es besteht nur die Möglichkeit der Selbstbeobachtung psychischer Erlebnisse wie das Innesein psychischer Funktionen. In dem Momente aber, da ich das erkennende, beobachtende Subjekt fassen will, ist es schon entwischt und ich habe als Objekt irgendeinen psychischen Vorgang — ein Hund, der seinem Schwanze nachläuft! Hat somit Rehmke kein anderes Argument als das Selbstbewußtsein für den Satz: „Wissen ist beziehungsloses Haben", so ist dieser nichts als eine Behauptung ohne Grund und Recht (*[21]).

b) Die Lehre von den Gedanken und Urteilen:

Obwohl Wissen als beziehungsloses Haben immer ein und dasselbe ist, somit auch keine Entwicklung durchmachen kann, so kann dem einzelnen Wissenden doch ein gewußtes x klar oder unklar gegeben sein. Unklar ist es ihm gegeben, wenn der Wissende noch Fragen (Beziehungsfragen: „wie ist es" oder Wesensfragen: „was ist es") an das Gegebene zu stellen hat. In der (logischen) Klarheit ist ihm das Gewußte in seinem Wesen und in seinen Beziehungen „fraglos klar". Die Logik hat diesen Vorgang von Unklarheit zur Klarheit darzulegen. — Da Unklarheit nur einen Mangel bedeutet, so ist der Vorgang von Unklarheit zur Klarheit keine Veränderung, in der stets etwas verloren geht und etwas gewonnen wird, sondern eine Entwicklung, in der nur etwas gewonnen wird. Diese Entwicklung von Unklarheit zur Klarheit kann nur dem Wissenden „in betreff seines Gewußten" zukommen. Das Gewußte ist ihm vorher unklar, dann klar.

Die herkömmliche Logik schiebt zwischen dieses unklar- und klar-Wissen das Denken als den Faktor, der von Unklarheit zur Klarheit führen soll. Dieses Denken wird als „Tätigkeit" bestimmt. Dieses tätige Denken als Ausgeburt der Inhaltstheorie darzustellen, ist eine der Hauptaufgaben der Logik Rehmkes. Alle nur möglichen Argumente trägt er gegen Denken als Tätigkeit zusammen: Worauf sollte denn dieses Denken wirken? Man sagt, auf das Gewußte. Dann könnte 1. nur wirkliches Gewußtes Gedachtes werden, da nur Wirkliches Wirkung erfahren kann; 2. könnte nur wirkliches Einziges gedachtes Gewußtes werden, da nur Einziges Veränderung, Wirkung erfahren kann; 3. könnte aber nur materielles wirkliches Einziges Gedachtes werden, da das Wirkungerfahrende stets anderes sein muß als das Wirkende, und so Seelisches als Wirkendes nicht auf sich selbst wirken kann; 4. wäre aber — nach all diesen Einschränkungen — das schließliche gedachte Gewußte gar nicht mehr das ursprünglich Gewußte, da dieses kraft des Wirkens

verändert worden ist. Alles Nichtwirkliche, Einziges wie Allgemeines, alles wirkliche Allgemeine könnte nie Gedachtes werden. Schließlich müßte dieses Denken noch „polizeilich verboten" werden, da es dem Weltrade in die Speichen greift.

Keiner ist sich jemals einer derartigen Tätigkeit bewußt geworden. Sagt man aber, daß das Denken auf das wissende Einzelwesen wirke, so ist festzustellen, daß wirkendes und Wirkung erfahrendes Einzelwesen stets numerisch unterschieden sind, somit kein Einzelwesen unmittelbar auf sich selbst wirkt. Nur auf dem Boden der Inhaltstheorie mit ihren Vorstellungen, Begriffen als Dingelchen in der Seele ist dieses tätige Denken, das dann auch noch Begriffe abstrahieren und kopulieren muß, möglich. Es fällt mit dieser materialistischen Lehre. Ist im Wissen das Seiende unmittelbar zuhanden, so kann Denken keine Tätigkeit sein, da es sonst das Seiende verändern würde.

Fällt jede Vermittlung zwischen Unklarheit und Klarheit weg, so kann Denken nur noch Klar-Wissen (Wissen ^{2}) in Gegensatz zu Unklar-Wissen (Wissen ^{1}) bedeuten. In dieser Entwicklung des Wissenden „bleibt das Gewußte schlechthin dasselbe".

Diese Entwicklung des Wissenden ist von mannigfachen Veränderungen desselben begleitet (nicht mit ihnen identisch!), die aber nur Sache der Psychologie sind.

Worin besteht nun Klar-Wissen? Im Gegebenen findet das Wissende überall Einziges und Allgemeines. Man kann nun (z. B.) ein zusammengesetztes Einzelwesen sowohl in Einziges, seine Teilwesen, als auch in Allgemeines, seine Bestimmtheiten, zergliedern. Die Analyse in Einzelwesen, Einziges, die ja auch nur bei zusammengesetzten Einzelwesen und Wirkenseinheiten möglich ist, ist für die Wissensentwicklung nebensächlich. Diese Analyse bringt nur Vermehrung, keine Vertiefung des Wissens. „Das logische Denken besteht in der Analyse des Gewußten in Allgemeines".

Die Zergliederung der Einheit Dingaugenblick in die Bestimmtheiten Größe, Gestalt, Ort, des Seelenaugenblicks in die Bestimmtheiten Vorstellen, Fühlen, Denken, Subjekt, die Zergliederung von „rot" in Farbe schlechtweg

und Besonderheit (die auch Allgemeines ist) bedeutet Klarhaben, Denken dieses Gegebenen. Aber auch die Erfassung des Gegebenen a in seinen Beziehungen, die Allgemeines sind, zu b, c, d ist Wissen[2] in betreff des Gegebenen a. So weiß ich dann z. B., daß a mit b kausal verknüpft ist, c ähnlich ist, höher ist als d u. s. f. Desgleichen mache ich in der Wesensbestimmung eines Einzigen oder Allgemeinen die Entwicklung von Unklarheit zur Klarheit durch. Einen Tisch bestimme ich als Ding; eckig bestimme ich als Gestalt. „Das logische Denken bedeutet darum Gewußtes als Einheit oder in Beziehung haben, und dieses Wissen ist niemals ursprüngliches Wissen", in welchem ich nur „Besonderes schlechtweg" habe (L. 324). A. o. O. sagt Rehmke: „Einheiten und Beziehungen sind im Gewußten überhaupt nicht zu dem logisch ursprünglichen Gewußten zu zählen, das immer nur Besonderes schlechtweg darstellt. Erst das Denken weist Gewußtes als Einheit und in Beziehung auf".

Schlechthin Einfaches, wie Größe-, Gestalt- schlechtweg, kann ich nur in Beziehung haben. Vom Wesen dieser Gegebenheiten ist nicht zu sprechen. — Das in Einheit und in Beziehung Gewußte ist der Gedanke.

Da jedes Denken als Tätigkeit ausgeschaltet werden soll, fragen wir: Tut der Erkennende gar nichts bei dieser Entwicklung? Warum stellte sie sich aber bei dem einen ein, bei dem anderen nicht? Rehmke räumt ein, daß man Einheit und Beziehung „suchen" kann (L. 316 u. a. a. O.); letztlich liegt aber alles an der „Offenbarung des Gegebenen" (L. 316). Einheit und Beziehung werden „immer nur gefunden oder entdeckt, indem sich das Gewußte als Einheit oder in Beziehung uns offenbart . . . bei der Offenbarung des Gewußten als Einheit oder in Beziehung tritt eine Wissensentwicklung des Wissenden zur Klarheit ein" (L. 316). A. a. O. schreibt Rehmke: „Denken bedeutet ein Finden von Einheit und Beziehung im Gewußten . . . das Gewußte offenbart sich dem Bewußtsein, und dieses muß es so denken, wie es sich ihm offenbart" (L. 317 und 477). Der Kantische Satz vom „sich richten der Gegenstände nach unserem

Verstande" ist damit von Rehmke in sein Gegenteil umgekehrt. Wir erinnern uns, daß diese Umkehrung bereits in der W. vorlag, als Rehmke vom „Finden" und „Entdecken" der Begriffe handelte, wenn er auch die Rezeptivität des Subjektes noch nicht in dieser krassen Form aussprach.

Die Kritik, die wir bereits an der Denklehre der W. übten, (S. 105) gilt auch hier. Speziell möchte ich aber auf einen Punkt verweisen, der in die Logik von 1918 einen Sprung bringt: Der Gegensatz von Unklar- und Klar-Wissen soll gleichbedeutend sein mit dem von „als Besonderes schlechtweg" und als „Einheit oder in Beziehung-Wissen". Das ist aber nicht möglich, wenn nach Rehmke das logische Denken, das Wissen [2]), mit dem ursprünglichen Wissen, Wissen [1]), „ein und dasselbe Gewußte" aufweisen soll und noch dazu Einheiten und Beziehungen zu dem logisch ursprünglich Gewußten nicht gehören sollen. Hier wird das Problem des a priori unabweisbar.

Urteile sind Sätze, die Gedanken wortmäßig ausdrükken. Die Einteilung der Urteile ergibt sich aus dem Denken als Einheit- und Beziehung-Haben. Die Urteile zerfallen in Einheits- und Beziehungsurteile. Lassen sich letztere nicht weiter zergliedern (da sowohl Allgemeines zu Allgemeinem, Einziges zu Einzigem, aber auch Allgemeines zu Einzigem in Beziehung stehen kann), so gliedern sich erstere nach dem logischen Subjekt in „Einzelurteil und Allgemeinurteil" (L. 376), nach dem logischen Prädikat, das stets Allgemeines ist (weil Denken Analyse in Allgemeines ist) und dem logischen Subjekte zugehört, in „Wesensurteil" und „Besonderheitsurteil" (L. 376), je nach dem das Prädikat das Wesen oder die Besonderheit des logischen Subjekts bedeutet. Wesensurteile sind z. B.: „Dies ist ein Apfelbaum", „rot ist eine Farbe". Ein Besonderheitsurteil ist: „Diese Farbe ist rot". Die sogenannten negativen Urteile bilden keine Gruppe für sich. Es sind Beziehungsurteile mit der Beziehung „Sonderung", „Unterscheidung". — Urteilen als satzförmiges Sprechen ist eine Tätigkeit. Aber aus dem Bilden des Satzes als Gedankenausdruck darf kein Bilden des

Gedanken aus Begriffen gemacht werden, wie die Inhaltstheorie es tut, für die die Begriffe neben den Wahrnehmungen — Vorstellungen als Einzelwesen im Bewußtsein umherirren, bis sie das Denken „synthetisch" verbindet. Begriff ist das logische Prädikat, insofern es in einem Urteil (Satze) zum Ausdruck kommt. Manch falsche Urteilseinteilungen rühren von der Verwechslung von logischem und grammatischem Subjekt wie logischem und grammatischem Prädikat her. So ist in dem Urteil: „Die Wespe ist der Biene ähnlich" logisches Subjekt „Biene und Wespe", die in Aehnlichkeitsbeziehung als logischem Prädikat stehen, während grammatisches Subjekt nur „die Wespe" ist, grammatisches Prädikat aber „der Biene ähnlich".

„Wahr" und „Unwahr" können keine Gedanken sein, da sie einem Zwang, der Offenbarung des Gegebenen unterliegen; aber auch keine Urteile, da unwahres Urteil kein Urteil bedeutet. Die Bezeichnung „wahr — unwahr" paßt nur für die Behauptungen: Solche Behauptungen, die Gedanken ausdrücken und so Urteile sind, sind wahr; solche, die keinen Gedanken ausdrücken, unwahr, brutale Behauptungen.

Wilhelm Schuppe wird in der L. (68 u. 69) als Vertreter des „Zweierlei Vorurteils" („Zusammengehörigkeit des Wissenden und Bewußten") hingestellt. Seine Philosophie „scheitert an dem Felsen Selbstbewußtsein".

Vergleichen wir die „Logik" von 1918 mit den logischen Grundansichten Rehmkes in der ersten Periode, so ist die Aehnlichkeit offenbar: Wahrnehmungs- und Begriffsurteile kehren als Einzel- und Allgemeinurteile wieder; jede synthetische Funktion wird beim Erkennen hier wie dort geleugnet; das Wesen des Denkens ist die Analyse des Gegebenen ohne jedes a priori; nur das Urteilen als Aussagen wird als Tätigkeit zugelassen.

Charakterisieren wir Rehmkes Logik überhaupt, so müssen wir sagen: Sie ist nicht methodologisch, sondern gegenstandslogisch in reinster Form. Sie gleicht hierin der Logik Schuppes, die „materielle Logik, Ontologie" (Grundriß S. 4) sein will. Nur führt das Geltendmachen des Gegenständlichen bei Schuppe innerhalb

eines immenentalen Monismus nicht zur Negation jeglichen a prioris wie bei Rehmke, dessen Gegenstandslogik sich als Ausprägung des realistischen Monismus des Gegebenen erweist, der schließlich das Erkennen auf die „Offenbarung des Gegebenen" stellt.

Blicken wir auf die von uns unterschiedenen Perioden Rehmkes zurück, so kann von einer Entwicklung seines Denkens in den grundlegenden Fragen nicht geredet werden. Die erkenntnistheoretisch-ontologische Grundansicht war stets dieselbe, nur fand eine immer bestimmtere Ausprägung statt. Selbst die Lehren vom Menschen als Nicht-Einzelwesen, vom Wissen als beziehungslosem Haben bewirkten keine Modifikation der Grundansicht, suchten sie vielmehr zu stützen. Der Grund für diese Beständigkeit der Grundansicht kann m. E. nur darin gesucht werden, daß Rehmke die entscheidenden Gedanken seiner Philosophie übernahm, und zwar die erkenntnistheoretischen von Biedermann, die die Analyse des Gegebenen betreffenden aber von Schuppe. Die Erkenntnistheorie Biedermanns ist das verborgene Fundament seines realistisch-monistischen Systems. Wenn dieses Fundament in den Schriften der ersten Periode deutlicher zutage trat als in den späteren Schriften, so erklärt sich dies daraus, daß Rehmke die Position des realistischen Monismus Biedermanns genauer ausbaute, während Biedermanns Erkenntnistheorie skizzenhaft, nur allgemeine Grundzüge aufweisend, blieb.

Die Inkonnizitäten des Rehmkeschen Systems, die schließlich zu einem erkenntnistheoretischen Dualismus wie kritischen Realismus hindrängten, waren veranlaßt durch den mißlungenen Versuch einer Ausgleichung der grundwissenschaftlichen, rein realistischen und psychologischen Linie bei Präponderanz der Ersteren.

Schluß:

Allen drei Denkern ist gemeinsam der Kampf gegen Inhalt- und Bildtheorie als Aufspaltung der einen Welt in zwei voneinander geschiedene Welten. Weiterhin glauben sie mit Beseitigung des Seins Dualismus als Dualismus zweier räumlich getrennter Welten jeglichen erkenntnistheoretischen Dualismus beseitigt und den Monismus des Gegebenen wieder gewonnen zu haben, der bei Biedermann und Rehmke in einen reinen Realismus eingebaut wird, während er bei Schuppe als Immanenzphilosophie erscheint. Hier liegt die Schranke aller drei Denker. Die räumliche Geschiedenheit zweier Welten, einer Bewußtseins- und einer Seinswelt, ist leicht korrigiert. Unsere Denker stehen auch darin nicht so allein, wie sie meinen: E. v. Hartmann, Volkelt, Külpe u. a. haben dieses Mißverständnis beseitigt, ohne darum den Monismus als Resultat eines falsch orientierten Dualismus darzustellen. Ist das erkennende Bewußtsein ortlos, unräumlich, wie alle drei sagen, so ist dennoch das Phänomen des Dinghabens der Erklärung bedürftig. Das „nirgends" sein der Seele wandelt sich unseren Philosophen unter der Hand, in ein „überall" sein der Seele, die sich nun wie ein Fludium um das zu erfassende Ding legt (s. Schuppe, Grundriß, S. 24: „Nicht die Welt ist von ihrer Stelle gerückt, von der Außen- in die Innenwelt hinein, sondern das Ich ist erweitert worden"), Das Problem ist nicht, wie Biedermann, Rehmke und Schuppe meinen, daß die Seele extra des Dinges ist, sondern daß sie praeter des Dinges ist.

Indem wir feststellten :

1. das Hindrängen des realistischen Monismus entweder zu einem immental bestimmten Monismus oder zu einem erkenntnistheoretisch dualistisch bestimmten kritischen Realismus (Teil III),

2. aber die Undurchführbarkeit des immantentalen Monismus bei Schuppe (Teil II),
so können wir sagen: Der Monismus des Gegebenen bei Biedermann, Rehmke und Schuppe kritisch betrachtet stellt uns von neuem das Problem des erkenntnistheoretischen Dualismus, womit gesetzt ist, daß Realismus nur kritischer aber nicht naiver sein kann. Hiermit betonen wir zugleich die Bedeutung einer Linie innerhalb Biedermanns Erkenntnistheorie. In der Betonung des Gegebenen ist aber von unseren drei Denkern zu lernen, daß jeder kritische Realismus nicht das „τὰ φαινόμενα διασώζειν“ vergessen darf. Die Erdichtung einer zweiten Welt im Sinne der Abbildtheorie hinter der gegebenen Welt, haben sie unmöglich gemacht. Darin liegt der positive Beitrag dieser drei Denker zur Philosophie.

Anmerkungen.

1) Auch der inneren Wahrnehmung geht ein gegenseitiger realer „Seinsrapport" (D. S. 118) zwischen ideellem Sein und Bewußtseinssubjekt vorher.

2) Die Ablösung der Vorstellung auch vom Objekt involviert hier das Korrespondieren von Vorstellung und Vorgestelltem.

3) Dieser Gedankengang findet sich auch bei Avenarius, Mach, Petzoldt, Verworn. Nur glauben die Positivisten mit „Ausschaltung der Introjektion" die Seele selbst eliminieren zu können. So nicht Schuppe und Rehmke, die trotz dieser „Ausschaltung" die Eigenständigkeit der Seele festhalten im Unterschied zum Positivismus.

4) Biedermann war in seinem Urteil über den Wert der in der Geschichte der Philosophie vorliegenden Lösungen des erkenntnistheoretischen Problems überhaupt zurückhaltend, obwohl sich seine kritischen Auseinandersetzungen mit denen Schuppes in der Ablehnung des erkenntnistheoretischen Dualismus, der Zweiwelten-Theorie, decken, dem er selbst zwar nicht immer glücklich entgangen ist. Rehmke fand hier bei Biedermann und Schuppe Uebereinstimmung.

5) Diese Erweiterung des Seins über die aktuellen Sinneswahrnehmungen hinaus zu „Wahrnehmbarem" finden wir auch bei J. St. Mill und E. Laas, die von den „Wahrnehmungsmöglichkeiten" sprechen.

6) Von dem Immanenzstandpunkt der Marburger sehen wir hier ab. M. E. steckt dort viel Metaphysik hinter den Kulissen.

7) Merkwürdigerweise finden sich Rezensionen Rehmkes nur in der Zeit von 1875/1898.

8) Im Folgenden werden als Abkürzungen gebraucht: W = Welt als Wahrnehmung und Begriff, 1880; Phys = Physiologie und Kantianismus, 1883, zit. nach Rehmke, gesammelte Aufsätze, Seite 135 ff; Ge = Gewißheit von der Außenwelt, 1892, zitiert nach: Rehmke, ges. Aufsätze, S. 150 ff; Psych = Lehrbuch der Psychologie; Außenwelt und Innenwelt, 1898, zitiert nach Rehmke, ges. Aufsätze, S. 177 ff.; Phys. o. Psy. = Aufsatz: Physisch oder Psychisch, 1882, Zeitschr. für Philos., Bd. 81, S. 101 ff.; Bewfr. = Aufsatz: Bewußtseinsfrage in der Psychologie, 1897, zit. nach: Rehmke, ges. Aufsätze, S. 249 ff.; Leklair = Rezension von: Leklair, Realismus

der modernen Naturwissenschaft, in Gött. Gel. Anz. 1881, Bd. 2, S. 1409 ff; Laas 1 = Rez. von: Laas, Idealismus u. Positivismus 1. T., in Gött. Gel. Anz., 1881, Bd. 2, S. 1295 ff.; Wundt 1 = Rez. von: Wundt, Logik, 1. Aufl., in Gött. Gel. Anz., 1881, Bd. 1, S. 284 ff.; Laas 3 = Recension von E. Laas, Idealismus und Positivismus, 3. T., in Gött. Gel. Anz., 1886, Bd. 1, S. 189 ff.; Wundt 2 = Rez. von: Wundt, Logik, 2. Aufl., in Zeitschr. f. Philos., 1894, Bd. 105, S. 118 ff; Sigwart = Rez. von: Sigwart, Logik, 2 Bde., in Zeitschr. f. Philos. 1895, Bd. 107, S. 130 ff.; SM = Seele des Menschen, 1. oder 2. Aufl. — Die folgende Zahl gibt stets die Seite an. Folgen sich 2 Zahlen (z. B.: SM $^{1}57$), so gibt die erste Zahl die Auflage, die zweite Zahl die Seite an.

9) Eine Kritik dieses Schlusses geben wir erst später.

10) Nur auf Seite 106—107 dieser Arbeit wird „real" im Sinne von „Bewußtseiendes" nach der W. gebraucht, sonst im üblich philosophischen Sinne.

11) Die Lösung des Problems der „Brücke" zwischen Ich und Seiendem bei Rehmke, für die Biedermann seine etwas abenteuerliche Ontologie entwarf, behandeln wir in Abschnitt „Psychologie" dieser Periode.

12) Wir berücksichtigen besonders SM, 1. Aufl., da deren Bestimmungen präziser sind als die der übrigen Schriften dieser Periode, was ontologische Fragen angeht. Dabei bringt SM nichts neues.

13) Sigwart unterscheidet hiernach dreierlei beim Wirken: 1. „dasjenige, was wirkt", ein konkretes Ding; 2. Wirken als ein auf ein anderes Ding gerichtetes „Tun des Dinges"; 3. Wirkung als „bestimmte Veränderung" dieses zweiten Dinges.

14) E. Rothacker läßt die Erlebnisse der „Tiefenperson" zukommen; die „Bewußtheit" kann als „auxiliarer Prozeß" zu ihnen hinzutreten. Das Seelenleben ist also nicht einschichtig wie für Schuppe und Rehmke, sondern es hat mehrere Schichten, bei denen die obere (Bewußtheit) keineswegs zur unteren treten muß. Der für Schuppe und Rehmke ein Geheimnis bleibende Unterschied hat damit eine mögliche Deutung erfahren.

15) Seit der „Grundwissenschaft", 1910, sieht Rehmke auch noch in dieser Anthropologie eine Verörtlichung der Seele: der Mensch kein Einzelwesen.

16) Diese mißverständliche Ausdrucksweise hat Rehmke später aufgegeben. Die in ihr zum Ausdruck gebrachte Identität von Ding und wahrgenommenem Ding ist ihm aber nie zweifelhaft geworden.

17) Einen unmittelbaren Wirkenszusammenhang zwischen zwei Seelen hält Rehmke stets für unbeweisbar. Das Wirken von Seele

auf Seele ist ihm immer ein durch den Leib vermitteltes Wirken. Daß die Seele nach dem Tode mit anderen Seelen in Wirkenseinheit treten könne, ist ihm ein unmöglicher Gedanke.

18) Der Mensch als zusammengesetztes Einzelwesen wird nach dem Vorgang der „Grundwissenschaft" gestrichen, als Wirkenseinheit von Leib und Seele aber beibehalten, was entscheidend ist.

19) In „Sigwart" behandelt Rehmke auch noch das verneinende Urteil. Mit Sigwart sagt er, daß dieses Urteil nicht eine dem positiven Urteil gleichberechtigte und gleichursprüngliche Spezies des Urteils ist. Das Objekt der Verneinung ist immer bereits ein Urteil.

20) Ueber „grau" als Farbe siehe: Cl. Kreibig, Sinne des Menschen, 1917, S. 89.

21) Da seit SM, 1. Aufl., Wille nicht mehr Bestimmtheit ist, sondern nur noch die ursächliche Selbstbeziehung der Seele in einem Augenblick auf eine im Lichte der Lust stehende Veränderung, ist beim Willenswirken das Wirkende die Seele als wollende Augenblickseinheit. Die Augenblickseinheiten sind aber für die Gw Allgemeines. Somit ist auch das Wirkende beim Willenswirken Allgemeines.

21a) Der Aufsatz: „Die philosophische Erbsünde und die Immanenzphilosophie" (Zeitschr. „Grundwissenschaft", 1923, S. 197 bis 213) behandelt nur den Ursprung der Inhaltstheorie in der Verörtlichung des Bewußtseins, welche aber wieder den Menschen als zusammengesetztes Einzelwesen zur Voraussetzung hat. Die Immanenzphilosophie wird als Inhaltstheorie behandelt. So hat also dieser Aufsatz mit der geschichtlichen Immanenzphilosophie, die grade die Verörtlichung und Verräumlichung des Bewußtseins als Grundfehler mancher Erkenntnistheorie aufdeckte, nichts zu tun. Philosophen führt Rehmke nicht an, auch nicht Schuppe.

22) Zitiert wird stets die 2. Aufl. der „Logik", 1923, die gegenüber der 1. nur eine andere Seitenzählung hat.

23) Nach Rickert ist die Selbstbeobachtung beschränkt in Bezug auf das zu beobachtende Geschehen: „Es kann grundsätzlich jeder T e i l des psychischen Ich seinem Inhalt nach Objekt sein, d. h. zwar nie alle Teile gleichzeitig, wohl aber einer nach dem anderen."

24) Unsere Deutung des Selbstbewußtseins berührt sich mit der von Schuppe in der „Erkenntnistheoretischen Logik" gegebenen; s. S. 73.

Lebenslauf.

Ich, Friedrich Schneider, evangelischer Konfession, wurde geboren am 13. Februar 1915 in Bonn als Sohn des Mittelschullehrers und Leutnants der Reserve Wilhelm Schneider und seiner Ehefrau Ida, geborene Puschendorf. Nach der Grundschule besuchte ich das Realgymnasium und erhielt am 9. März 1934 an der Hindenburgschule Düsseldorf das Reifezeugnis und die Hochschulreife. Zwecks Ablegung der Ergänzungsprüfungen in Griechisch und Hebräisch besuchte ich von Ostern 1934 bis Ostern 1935 die damalige Theologische Schule in Elberfeld. Nach erfolgter Ablegung dieser Prüfungen studierte ich sieben Semester ununterbrochen von Ostern 1935 bis Herbst 1938 Philosophie und Theologie an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn und legte anschließend am Konsistorium in Düsseldorf die erste theologische Prüfung ab. Mit dem 1. April dieses Jahres wurde ich Herrn Superintendenten Klein in Düsseldorf als Vikar zugewiesen; ich setzte jedoch mein philosophisches Studium an der Universität Bonn als Gasthörer fort. Philosophische Vorlesungen hörte ich bei den Herren Professoren Becker, Behn, Clemen, Lützeler, Mensching, Müller, von Rintelen, Rothacker, Thyssen. Allen Professoren bin ich zu tiefstem Dank verpflichtet für das, was sie mir gaben und waren. Besonders erwähne ich gerne Herrn Professor der Theologie Ruttenbeck, der mich in seiner Vorlesung „Geschichte der protestantischen Theologie" auf die Bedeutung Biedermanns hinwies und Herrn Professor Rothacker, der sich meiner Arbeit annahm und sie durch wertvollste Hinweise förderte.

Die mündliche Promotionsprüfung fand am 18. September 1939 statt.